Vorwort.

Das vorliegende Werk über „Die Seele des Menschen" spreche für sich selbst! Ich begleite es bei seinem Gang in die Öffentlichkeit nur mit dem Wunsche:

Möge dieses Buch vielen Menschen helfen, um sich selbst und andere menschliche Seelen besser zu verstehen, und möge es außerdem Menschen finden, die es verbessern und vervollständigen!

München, im Januar 1933.

ALEXANDER PFÄNDER

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erster Teil.

Das menschliche Seelenleben und sein Verständnis.

I. Abschnitt.

Überblick über das Seelenleben des Menschen.

1. Gegenstandsbezogenheit der seelischen Regungen 9
2. Einteilung der seelischen Regungen 20
3. Gesamtbild vom seelischen Lebensstrom 70

II. Abschnitt.

Das Verständnis des menschlichen Seelenlebens.

I. Das Problem und die Wege zum Verständnis. Der richtige Weg 78
II. Die Grundtriebe der menschlichen Seele 103

A. Transitive seelische Triebe 103

1. Der transitive Hab- und Abwehrtrieb 104
2. Der transitive Leistungstrieb 149
3. Der transitive Tätigkeits- und Wirkenstrieb 160
4. Der transitive Machttrieb 168
5. Der Trieb nach transitivem Leben 175

Zusammenfassung und Übergang 177

B. Die reflexiven seelischen Triebe 179

1. Der Selbstwerttrieb 182
2. Der reflexive Leistungstrieb 196
3. Der reflexive Tätigkeits- und Wirkenstrieb 198
4. Der Trieb nach reflexiver Macht 199
5. Der Trieb nach reflexivem Leben 202

Zusammenfassung und Übergang 204

III. Abschnitt.

Das Wesen der menschlichen Seele und ihr Urtrieb.

I. Das Wesen der menschlichen Seele und ihr selbstverständlicher Urtrieb 214
II. Die Art des Daseins des Urtriebs in der menschlichen Seele . . 230

Seite

III. Der Urtrieb und die aus ihm hervorgehenden Triebe 232
IV. Der scheinbare Widerspruch mit den Tatsachen 242
V. Die Faktoren, die das Werden der menschlichen Seele mitbestimmen 273
VI. Das menschliche Seelenleben, sein Sinn und sein Verständnis . 278

Zweiter Teil.

Die Idee der menschlichen Seele.

Einleitendes. Klärung der Aufgabe. Ideenerkenntnis 280

I. Abschnitt.

Allgemeine Skizze der Idee der menschlichen Seele.

(„Allgemeine Bildung“) 297

II. Abschnitt.

Die Idee der menschlichen Seele im einzelnen.

Einleitung. Allgemeines über Seelenorgane und Seelenbezirke . . . 308
I. Die einzelnen Seelenorgane der menschlichen Seele 314
II. Die einzelnen Seelenorgane in voller Auszeugung 326
III. Die einzelnen Seelenbezirke in voller Auszeugung 334
Rückblick auf die Idee der menschlichen Seele 376

III. Abschnitt.

Das Verständnis der menschlichen Seele.

Überleitung 379
I. Das Verständnis der menschlichen Seele durch Erkenntnis ihrer Tauglichkeit für ihre eigenen Zwecke 381
II. Das Verständnis der menschlichen Seele durch Erkenntnis ihrer Tauglichkeit für fremde Zwecke 387
III. Das Verständnis der menschlichen Seele durch Erkenntnis ihres Verhältnisses zu Gottes Willen 391
IV. Das Verständnis der menschlichen Seele durch Erkenntnis ihrer eigenen Wesensart 395
V. Das Verständnis der vollausgezeugten menschlichen Seele in ihrer irdischen Gestalt 408
VI. Das Verständnis der menschlichen Seele durch Erkenntnis ihres Eigenwertes 411
Schluß 415

Einleitung.

Alle Kenntnis und Erkenntnis, die man von der Seele des Menschen gewinnen mag, stützt sich letzten Endes auf Erfahrung. In der Erfahrung zeigt sich der Mensch nun zunächst und sicher als ein Körperding, das unter anderen Körpern sich auf der Erdoberfläche befindet, eine bestimmte Gestalt hat, aus bestimmten Stoffen besteht, von bestimmten physikalisch-chemischen Vorgängen erfüllt ist und zu den anderen Körperdingen und den Vorgängen in ihnen in Wechselwirkungen steht. Der Mensch als ein Körperding ist nach kosmischen Maßen gemessen, ein winzig kleines Wesen und bildet selbst in der Gesamtheit seiner Exemplare auf der Erdoberfläche nur eine dünne Schicht von Staub, dessen einzelne Körnchen immer wieder zerfallen. Faßt man einen solchen Menschenkörper für sich ins Auge, so gehören alle übrigen Körper mit ihren körperlichen Vorgängen zu seiner Umgebung, in der man wieder das räumlich Nähere von dem räumlich Ferneren unterscheiden kann. Die Wirkungsbeziehungen, in denen der einzelne Menschenkörper zu seiner Umgebung steht, sind reale, einfach tatsächlich bestehende Beziehungen.

Man kann den Menschen einseitig bloß als ein solches Körperding betrachten, also jedes Leben in ihm ignorieren und ihn als einen physischen Automaten ansehen. Es gibt Wissenschaften vom Menschen, die ihn nur als einen bestimmt gearteten Körper nehmen. Die Morphologie erkennt seine Gestalt; die Anatomie und die Histologie untersuchen seinen gröberen und feineren Aufbau; die physikalische und chemische Physiologie richten sich auf die große Mannigfaltigkeit der Vorgänge in diesem Körper. Gewiß sind diese Wissenschaften vom Menschen einseitig, aber trotzdem sind sie berechtigt. Sie beschränken sich eben von vornherein auf diejenige Erfahrung vom Menschen, die ihrer Natur nach nur Körperliches gibt und geben kann. Sie haben das Recht, alles das völlig zu ignorieren, was der Mensch sonst noch ist; sie haben jedoch nicht das Recht, es zu leugnen. Wenn sie daher behaupten, der Mensch sei überhaupt nur ein Körper, Leben und Seele fänden sich bei ihm nicht vor, so über-

schreiten sie die Grenzen ihres Gebietes, zu dem allerdings Leben und Seele nicht gehören.

Erfahrung zeigt den Menschen dann zweitens als ein leibliches Lebewesen, das zwar seinen Körper und seine körperlichen Vorgänge in sich einschließt, aber darüber hinaus eine lebendige, einheitliche und doch gegliederte Mannigfaltigkeit eigentümlicher Art ist, die sich erst im Laufe der Zeit selbst von innen her auszeugt und die nur ist, indem sie fortwährend lebend sich erneuert. Während es bei dem Menschen als einem Körperding keinen Sinn hat, von Abstammung, Vererbung und Fortpflanzung zu sprechen, gehört es wesentlich zum Menschen als leiblichem Lebewesen, daß er von anderen Menschen abstammt, von ihnen allerlei geerbt hat und sich in anderen Menschen fortpflanzt. Während sein Körper zerfällt und nicht eigentlich vergeht, ist es bei seinem lebendigen Leib umgekehrt: als Lebewesen vergeht er, zerfällt aber nicht. Außerdem wechseln bei demselben leiblichen Lebewesen fortwährend die Stoffe, aus denen der Körper besteht.

Da der Mensch als leibliches Lebewesen den Körper umfaßt, so bestimmt sich der Begriff seiner Umgebung durch das, was den Körper realiter umgibt. Das sind also alle Stoffe und Körper und alle Lebewesen mit allen Vorgängen, die in ihnen stattfinden, sofern sie eben gleichzeitig mit dem menschlichen Körper vorhanden sind. Im Unterschiede von dem menschlichen Körper bedarf der lebendige menschliche Leib zu seiner Erhaltung, Ernährung, Ausbildung und Fortpflanzung notwendig eines gewissen Umkreises der umgebenden Körper anderer Lebewesen und anderer Menschen. Das leibliche Lebewesen kann jedoch nur durch Vermittlung seiner stofflichen Körperbestandteile mit der Umgebung in Wechselwirkung treten.

So wie die Gesamtheit der menschlichen Körper im Weltall ein bedeutungsloser Staub auf der Erdoberfläche ist, so ist auch die Gesamtheit der immer wieder vergehenden und neu entstehenden menschlichen leiblichen Lebewesen eine ziemlich unbedeutende Lebenserscheinung auf der Erde, so wunderbar auch die Erscheinung leiblicher Lebewesen überhaupt sein mag.

Man kann diese menschlichen leiblichen Lebewesen nun wieder für sich betrachten, indem man völlig ignoriert, daß jedes mit einer Seele verbunden ist. Diese Betrachtung ist gewiß einseitig, aber

dennoch berechtigt. Eine solche einseitige Betrachtung des Menschen vollziehen die Wissenschaft der Biologie oder biologischen Physiologie, die Entwicklungslehre, die Abstammungslehre und die Fortpflanzungslehre des Menschen. Im Gegensatz zu den leblosen Körperdingen bieten aber die leiblichen Lebewesen, wie alle Lebewesen, untereinander ganz eigentümliche Unterschiede, die wir mit den Ausdrücken „normal und anormal" und „gesund und krank" bezeichnen. Deshalb scheiden sich auch die Wissenschaften vom menschlichen Leib in solche, die den normalen und gesunden, und solche, die den anormalen und kranken Menschen erforschen.

Die Erfahrung zeigt uns drittens den Menschen aber auch als ein seelisches Wesen. Freilich besteht jedes solche seelische Lebewesen auf der Erde nur in realer Verbindung mit einem bestimmten menschlichen lebendigen Leib und ist dadurch jeweils an einer bestimmten Stelle der Erdoberfläche vorhanden. Aber das seelische Lebewesen bildet doch für sich wieder eine Einheit besonderer Art. Es enthält eine unkörperliche gegliederte Mannigfaltigkeit von seelischen Organen, in denen eine ebenfalls unkörperliche Mannigfaltigkeit von Seelenregungen stattfindet. Wie das leibliche Lebewesen, so ist auch das seelische ein sich im Laufe der Zeit von innen her selbst auszeugendes Gebilde, das nur existiert, indem es fortwährend von innen her sich stetig erneuert.

Durch die Verbindung jeder menschlichen Seele mit einem bestimmten menschlichen Leibe ist die Seele in der übrigen Welt vorhanden und hat in der Gesamtheit der übrigen vorhandenen Körper, der körperlichen Vorgänge, der übrigen leiblichen und seelischen Lebewesen und der Vorgänge in ihnen eine reale Umgebung, in der man wieder, bezogen auf diese Seele, eine nähere und fernere reale Umgebung unterscheiden kann. Vermutlich steht jede Seele auch in realen Wechselwirkungen mit dieser realen Umgebung, aber nur durch Vermittlung des lebendigen Leibes, mit dem sie real verbunden ist. Von dieser realen Umgebung ist aber eine Umgebung der menschlichen Seele in einem ganz anderen Sinne zu unterscheiden, auf die wir später zurückkommen müssen.

Man kann nun bei der Betrachtung eines Menschen seinen Körper, seinen lebendigen Leib und die reale Umgebung völlig beiseite lassen und seine Seele und sein Seelenleben rein für sich untersuchen.

Auch diese Betrachtung des Menschen ist selbstverständlich einseitig, aber sie ist berechtigt, solange man nicht, statt den Leib, den Körper und die reale Umgebung bloß zu ignorieren, ihre Existenz leugnet. Die Wissenschaften, die sich so auf die Seele und das Seelenleben des Menschen für sich konzentrieren, sind: die Psychologie und die Entwicklungslehre der Seele. Da auch bei den seelischen Lebewesen, wiederum wie bei allen Lebewesen, die Unterschiede des Normalen und Anormalen und die des Gesunden und Kranken auftreten, so wird auch hier von der Psychologie der normalen und gesunden Seele die Pathologie der anormalen und kranken Seele zu unterscheiden sein.

Der Mensch zeigt sich also der Erfahrung zumindest als eine Drei-Einheit, in der der menschliche Körper, das leibliche Lebewesen und das seelische Lebewesen zu einem einheitlichen Gebilde eigentümlicher Art vereinigt sind. Vielleicht kann man an dem Menschen als seelischem Lebewesen von der Seele im engeren Sinne noch den menschlichen Geist unterscheiden. Da aber das Wort „Geist" heute noch eine sehr unbestimmte Bedeutung hat, so soll hier die menschliche Seele im weiteren Sinne genommen werden, in dem sie also das, was man speziell unter „Geist" verstehen könnte, einschließen soll.

Man kann nun selbstverständlich in der Drei-Einheit des Menschen das Verhältnis der verschiedenen Glieder zueinander untersuchen, also etwa in einer Physiko-Biologie und Biophysik das Verhältnis des menschlichen Körpers zum menschlichen lebendigen Leib, oder in einer Bio-Psychologie und Psycho-Biologie das Verhältnis des lebendigen Leibes zur menschlichen Seele erforschen. Von diesem letzteren Verhältnis ist wesentlich verschieden das Verhältnis des menschlichen Körpers zur menschlichen Seele, das man natürlich auch erkunden kann.

Schließlich kann man den Menschen auch als Totaleinheit, also als ein Gebilde untersuchen, in dem Körper, Leib und Seele mit ihren Wechselbeziehungen zu einem einheitlichen Ganzen vereint sind. Die auf den Menschen als einheitliches Gesamtgebilde gerichtete Wissenschaft kann man dann mit dem alten Namen „Anthropologie" belegen, der freilich in neuerer Zeit eine etwas andere Bedeutung gewonnen hat. Die reine Psychologie, die sich auf die Erforschung der menschlichen Seele und des menschlichen Seelenlebens be-

schränkt, wäre dann ein Teil der Anthropologie. Hier soll nun ausschließlich eine reine Psychologie, und zwar als verstehende Psychologie, versucht werden. Was dabei mit „verstehender Psychologie" gemeint ist, kann erst später deutlich werden.

Schon vor aller wissenschaftlichen Psychologie gewinnt jeder normale Mensch eine Fülle von Kenntnissen und Erkenntnissen über die Seele und das Seelenleben von Menschen. Im Verkehr mit anderen Menschen betrachtet er nicht nur ihren Körper, ihre Leiber und leiblichen Vorgänge, sondern er ist auch auf ihre Seelen und ihre seelischen Regungen gerichtet und glaubt, sie mindestens bis zu einem gewissen Umfang zu erkennen. Dies zeigt sich in den vielerlei Behauptungen, die er für sich oder im Austausch von Meinungen über die anderen Menschen fällt. Aber auch bei der Betrachtung seiner eigenen Person sind es nicht immer nur sein Körper, sein Leib und sein leibliches Leben, sondern auch seine Seele und seine seelischen Regungen, die ihm bewußt werden und über die er gewisse Erkenntnisse zu haben glaubt. Nicht nur in stillen Selbstbetrachtungen, sondern auch in Briefen und in Gesprächen mit anderen Menschen behauptet er allerlei über sich selbst als eine seelische Person, über seine seelischen Eigenschaften und über seine seelischen Lebensregungen. Er glaubt fest an die Existenz seiner eigenen und der fremden Seelen und Seelenregungen, an die Erkennbarkeit beider und an die Richtigkeit bestimmter Erkenntnisse von ihnen. Fortwährend gewinnt er neue vermeintliche Erkenntnisse und korrigiert schon gewonnene.

Wenn nun aber der Mensch von diesen vorwissenschaftlichen Kenntnissen und Erkenntnissen dazu übergeht, in absichtlicher Forschung psychologische Erkenntnisse gewinnen zu wollen, so gerät er dabei immer wieder auf bestimmte Abwege. Richtet er z. B. seinen forschenden Blick auf die anderen Menschen, so bleibt er sehr leicht an den zunächst sich darbietenden Körpern und Leibern dieser anderen Menschen hängen, und ihr Seelisches, das er vorher ganz sicher zu erfassen glaubte, entschwindet seinem forschenden Blick. Er findet nun weder ihre Seelen, noch ihre Seelenregungen. Verbleibt er in dieser Einstellung und will er doch tiefer zu der Seele und den Seelenregungen vordringen, so hält er leicht das Innere eines bestimmten Teiles des menschlichen Körpers und Leibes für das

eigentlich Seelische und sucht durch Erforschung z. B. des Gehirnes, der Nerven und der Sinnesorgane eine Ersatzpsychologie zu gewinnen, indem er zwar eine psychologische Ausdrucksweise gebraucht, ohne jedoch zu dem eigentlich Seelischen zu gelangen. Diese Psychologie ist gewöhnlich durch eine wilde Hypothesenbildung charakterisiert. Selbstverständlich ist sie gar keine wirkliche Psychologie. Und es ist unmöglich, auf diesem Wege, nämlich durch Untersuchung des Gehirns, der Nerven und der Sinnesorgane originäre psychologische Erkenntnisse zu gewinnen.

Einer anderen Verirrung verfällt der Mensch, wenn er in psychologischer Forschungsabsicht sich seiner eigenen Seele und seinem eigenen Seelenleben zuwendet. Ein Teil seines Seelenlebens ist nämlich auf solche Gegenstände gerichtet, die jenseits seines Seelenlebens liegen. Speziell die äußere Körperwelt ist es, mit der sich seine Seele im täglichen Leben und in anderen Wissenschaften befaßt. Statt nun bei dem Versuch, sein eigenes Seelenleben und seine eigene Seele zu erkennen, die richtige Rückwendung des forschenden Blickes zu vollziehen, verbleibt er gewöhnlich zunächst in der nach außen gewandten Blickrichtung. Er findet dann allerlei gegenständliche Bewußtseinsinhalte vor, die auftreten und verschwinden, die sich in der mannigfachsten Weise zusammenordnen, und er sieht nun irrtümlicherweise in diesen gegenständlichen Inhalten und dem Geschehen an ihnen das eigentliche und das einzig vorfindbare Seelische. Schwebt ihm dann noch als wissenschaftliches Vorbild die atomistische Naturwissenschaft vor, so glaubt er in der sog. „Assoziationspsychologie" die einzig wahre Psychologie gewinnen zu können. Es ist freilich nicht zu vermeiden, daß ihm im Laufe seiner Forschung auch wirkliche seelische Regungen, wie z. B. Gefühle, in den Blick treten, die er dann notgedrungen zu dem gegenständlichen Erfahrungsmaterial hinzunimmt; aber als Grundergebnis seiner Forschung bleibt ihm dann doch die feste Überzeugung bestehen, daß in der sog. „inneren Erfahrung" niemals die eigene Seele auffindbar sei. — Diese Meinungen sind die notwendige Folge einer falschen Forschungseinstellung. Wie jedes besondere Gebiet der Erfahrung, so bietet sich auch das eigene Seelenleben und die eigene Seele nur dann dem forschenden Blick selbst wirklich dar, wenn ihm diejenige Blicköffnung entgegengeht, die diesem Gebiet angemessen

ist. Um absichtlich psychologische Selbsterkenntnis zu gewinnen, muß diese angemessene Blicköffnung in der Rückwendung auf das eigene Seelische verharren und zur richtigen Betätigung geübt werden. — Bei psychologischer Fremderkenntnis findet zwar keine solche Rückwendung statt, aber der für die Enthüllung des Fremdpsychischen nötige Blick muß durch den fremden Leib und die fremden leiblichen Erscheinungen hindurchdringen zu dem, was sich in ihnen an Seelischem äußert und kundgibt. Wer daher beim Übergang von seinen vorwissenschaftlichen Kenntnissen und Erkenntnissen zur wissenschaftlichen Erforschung der Seele und des Seelenlebens des Menschen übergeht, muß sowohl gegenüber den fremden Seelen als auch gegenüber der eigenen Seele die entsprechende, angemessene Erkenntniseinstellung einnehmen, festhalten und durchführen. Tut er dies nicht, oder kann er dies nicht, so wird die seelische Welt seiner absichtlichen Forschung völlig verschlossen bleiben.

Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die wissenschaftliche Psychologie die vorwissenschaftlichen Erkenntnisse über das Seelische einfach beiseite zu schieben habe. Sie hat vielmehr die große Fülle wirklicher Erkenntnisse, die darin enthalten sind, gewissenhaft herbeizuziehen. Sie hat sie zunächst zu klären, sie hat sie dann zu prüfen und sie hat sie schließlich zu ordnen.

Die vorwissenschaftlichen psychologischen Erkenntnisse gehen, wie alle vorwissenschaftlichen Erkenntnisse, auf der einen Seite nicht sehr auf das Einzelne und Kleine ein, sie erheben sich aber auch andererseits nicht zur Erkenntnis größerer Zusammenhänge und nicht zum Ganzen der Seele und des Seelenlebens. Von den vorwissenschaftlichen psychologischen Erkenntnissen wird man also in dieser Hinsicht nach zwei verschiedenen Richtungen weiter gehen können. Entweder man verfährt analytisch-mikroskopisch, d. h. man sucht die Seele und das Seelenleben immer mehr in ihren Einzelheiten und Kleinigkeiten zu erkennen; oder man verfährt synthetisch-makroskopisch, d. h. man sucht zur Erkenntnis immer größerer Teile und schließlich des Ganzen der menschlichen Seele und des menschlichen Seelenlebens fortzuschreiten. Die moderne Psychologie ist zunächst der Hauptsache nach den ersteren Weg gegangen. Erst in neuester Zeit hat sie unter dem Titel „Ganzheitsforschung" auch das Beschreiten des zweiten Weges als notwendig erkannt. Im

folgenden soll nun fast ausschließlich der zweite Weg beschritten werden, d. h. es soll eine synthetisch-makroskopische Psychologie erstrebt werden. Wie der Untertitel sagt, soll diese Erkenntnis zugleich eine verstehende Erkenntnis sein, d. h. sie soll sich nicht damit begnügen, die Tatsachen zu erkennen, wie sie sind, sondern sie soll auch ein Verständnis dieser Tatsachen in möglichst großem Umfange zu erreichen suchen. Was dabei mit „verstehender" Erkenntnis gemeint ist, soll hier jedoch nicht durch erkenntnistheoretische Untersuchungen über das Verstehen überhaupt dargelegt werden, sondern durch den Versuch einer verstehenden Erkenntnis selbst aufgehellt werden.

Damit dürfte klar sein, daß im folgenden keinerlei Darlegungen über das Gehirn, über die Sinnesnerven und die Sinnesorgane, ebenso keinerlei Erkenntnisse über die Sinnesdaten und ihre Beziehungen zueinander, auch keine Erkenntnistheorie über die psychologische Erkenntnis und über deren Methoden, keine Erkenntnistheorie des Verstehens, aber auch keine Geschichte der Psychologie, sowie kein Bericht über den Stand der heutigen Psychologie zu erwarten sind. Auch die Experimentalpsychologie, die einen berechtigten Teil der heutigen Psychologie bildet, soll hier gänzlich unberücksichtigt bleiben. Überhaupt soll die bisherige Psychologie im folgenden durchaus nicht verdrängt, sondern nur durch eine verstehende, synthetisch-makroskopische Psychologie ergänzt werden.

I. Teil.

Das menschliche Seelenleben und sein Verständnis.

I. Abschnitt.

Überblick über das Seelenleben des Menschen.

Als Gegenstand der folgenden Psychologie wurde sowohl die Seele als auch das Seelenleben des Menschen bezeichnet. Es ist zweckmäßig, zunächst mit der Betrachtung des Seelenlebens zu beginnen, weil dieses leichter zu erkennen ist als die Seele, und weil das Seelenleben den Weg bildet zur Erkenntnis der Seele selbst.

1. Gegenstandsbezogenheit der seelischen Regungen.

Bei der Betrachtung des menschlichen Seelenlebens ist nun eine Eigentümlichkeit seines größten Teiles zu beachten, die der richtigen Erkenntnis besondere Schwierigkeiten darbietet. Das ist nämlich die Tatsache, daß viele, wenn auch durchaus nicht alle seelischen Regungen entweder ein Gegenstandsbewußtsein selbst sind, oder sich auf Gegenstände beziehen, die bewußt sind. Als solche Gegenstände, auf die das seelische Leben bezogen ist, können natürlich nur diejenigen in Betracht kommen, die dem Subjekt dieses Seelenlebens, dem Ich, im gegebenen Momente wirklich irgendwie bewußt sind. Selbst wenn bestimmte Gegenstände an sich real und in der „Nähe" des Subjekts vorhanden wären und in irgendwelchen realen Beziehungen zu diesem Subjekt ständen, so würden sie doch so lange nicht zu den Gegenständen seines Seelenlebens gehören, als dieses Subjekt keinerlei Bewußtsein von ihnen hätte. Nennen wir die Gesamtheit der Gegenstände, die im gegebenen Momente einem seelischen Subjekt irgendwie bewußt sind, also nicht nur die realen oder vermeintlich realen, sondern auch diejenigen Gegenstände, bei denen Realität überhaupt nicht in Betracht kommt,

oder die sogar für irreal gehalten werden, nennen wir also alle diese zusammen die jeweilige bewußte Umgebung des seelischen Subjektes, so ist diese bewußte Umgebung streng zu unterscheiden von der realen Umgebung der Seele, von der wir früher gesprochen haben. Die reale Umgebung wird bestimmt, indem festgestellt wird, was im gegebenen Momente außerhalb der wirklichen menschlichen Seele noch real vorhanden ist, indem gar nicht gefragt wird, ob dies Vorhandene der Seele irgendwie bewußt oder nicht bewußt ist. Dagegen ist die bewußte Umgebung des seelischen Subjektes einzig und allein durch die Frage zu bestimmen, ob die Gegenstände diesem seelischen Subjekt irgendwie bewußt sind oder nicht, während die Frage ihrer wirklichen Realität hier gar nicht in Betracht kommt. Sind also zwei verschiedene Seelen gleichzeitig in derselben realen Umgebung vorhanden, so ist deshalb ihre bewußte Umgebung bei beiden durchaus nicht dieselbe. Schon diejenigen Teile ihrer bewußten Umgebung, die irgendwie der gemeinsamen realen Umgebung entsprechen, sind an Umfang und Inhalt bei beiden wesentlich verschieden; aber auch vor allem der ganze Umfang der übrigen Gegenstände, der den beiden Seelen bewußt ist, wird bei ihnen durchaus verschieden sein. Die bewußte Umgebung einer bestimmten menschlichen Seele wird man also keineswegs dadurch feststellen können, daß man von außen auf diese Seele und ihre reale Umgebung hinblickt, sondern allein dadurch, daß man sich in den Augenpunkt des Bewußtseins gerade dieser Seele hineinversetzt und von hier aus festzustellen sucht, welche Gegenstände und Gegenstandsgruppen jetzt gerade dieser Seele irgendwie bewußt sind.

Als bewußter Gegenstand des Seelenlebens kann alles und jedes überhaupt vorkommen. Zunächst irgend etwas, das vermeintlich irgendeinem Gebiete der realen Welt angehört, das vermeintlich gegenwärtig leibhaftig selbst gegeben ist oder nicht, das der Vergangenheit oder der Zukunft angehört, dann aber auch alles, das als bloß möglich real oder sogar jenseits aller Realität liegend bewußt ist. Sofern irgendein Gegenstand überhaupt dem seelischen Subjekt irgendwie bewußt ist, „gehört" er zwar in gewissem Sinne zu dem Seelenleben dieses Subjektes, aber „gehören" heißt nicht immer und nicht notwendig einen Bestandteil dessen bilden, wozu es gehört. Und in unserem Falle bildet der bewußte

Gegenstand niemals einen Bestandteil desjenigen Bewußtseins, dem er bewußt ist. Selbst wenn der bewußte Gegenstand eine gegenwärtige seelische Regung dieses selben Seelenlebens ist, wenn also das Bewußtsein eine eigene gegenwärtige seelische Regung zum Gegenstand hat, so ist doch diesem Bewußtsein selbst auch diese eigene Regung jenseitig. Die Beziehung des Bewußtseins zu seinem Gegenstande ist eben eine ganz eigenartige und ist niemals eine Beziehung des Ganzen zu seinem Teil. Ist eine eigene seelische Regung selbst Gegenstand des Bewußtseins, so bildet sie zwar einen Bestandteil desselben seelischen Lebens, zu dem auch dieses Bewußtsein gehört, aber durchaus keinen Bestandteil, sondern einen Gegenstand dieses Bewußtseins selbst.

Die Gegenstände der realen Umgebung, in der sich eine Seele befindet, wirken realiter auf den zugehörigen menschlichen Leib und dadurch auf die Seele, auch wenn diese Seele von diesen Gegenständen gar kein Bewußtsein hat. Für die realen Einwirkungen der realen Gegenstände auf die Seele kommt es gar nicht in Betracht, ob die Seele überhaupt von diesen Gegenständen im Moment ein Bewußtsein hat oder nicht. Dieser Wirkungszusammenhang ist gleicher Art mit denjenigen, die man sonst in der realen Welt konstatiert oder annimmt. Von ihm ist nun wesentlich zu unterscheiden der Wirkungszusammenhang, der zwischen bewußten Gegenständen und denjenigen seelischen Regungen besteht, die durch diese bewußten Gegenstände im seelischen Subjekt erregt werden. Daß auch ein solcher Wirkungszusammenhang wirklich besteht, läßt sich leicht feststellen. Bestimmte wahrgenommene oder auch bloß vorgestellte Gegenstände erregen in dem seelischen Subjekt, das sie wahrnimmt oder vorstellt, z. B. mannigfache Gefühle und Begehrungen. Dabei ist es völlig gleichgültig, ob diese Gegenstände real sind oder nicht. In einem realen Wirkungszusammenhang dagegen kann ein Gegenstand nur dann stehen, wenn er wirklich selbst real ist. Beide Wirkungszusammenhänge sind also streng voneinander zu unterscheiden. Wenn man z. B. von einem lauten Knall behauptet, er habe in einem bestimmten seelischen Subjekt eine heftige Schreckwirkung hervorgebracht, so kann diese Behauptung zweierlei sehr Verschiedenes bedeuten. Entweder man meint dieser laute Knall habe, als reales Ereignis in der realen Um-

gebung der betreffenden Seele, eine Wirkung auf ihren Leib und dadurch auf sie selbst ausgeübt, die schließlich in dem Auftreten eines Schreckgefühls mündete; oder man will sagen, das seelische Subjekt habe diesen lauten Knall gehört und habe von dem gehörten Knall eine spürbare Wirkung in der Form eines heftigen Schreckes erfahren. Obgleich in diesem Beispiel wahrscheinlich beide Wirkungen zugleich stattfinden, so sind sie doch voneinander zu unterscheiden. In einem anderen Fall, wenn nämlich ein sehr leises Geräusch in demjenigen, der es wahrnimmt, eine starke seelische Wirkung hervorruft, hebt sich diese seelische Wirkung des gehörten Geräusches deutlich ab von der realen Wirkung, die das reale Geräusch auf das Gehörorgan, die Gehörnerven, das Gehörzentrum in der Großhirnrinde und dadurch auch ungehört auf die Seele haben mag; sie erscheint andersartig und viel stärker als die zweite.

In der Psychologie pflegen leider beide Wirkungen unter dem Titel „äußere Eindrücke" gar nicht voneinander unterschieden und oft miteinander verwechselt zu werden.

Diese Eigenart des Seelenlebens, auf Gegenstände irgendwelcher Gebiete bezogen zu sein und von den bewußten Gegenständen mehr oder weniger beeinflußt zu werden, macht es auch für die reine Psychologie nötig, die bewußten Gegenstände in die Betrachtung mit hereinzuziehen. Aber da diese Gegenstände nicht schon deshalb, weil sie irgendwie bewußt sind, selbst Bestandteile des Seelenlebens sind, so sind sie von der Psychologie nicht unmittelbar, an und für sich, zu untersuchen, sondern sie kommen für sie nur indirekt, eben als bloße Gegenstände des Bewußtseins und nur so, wie sie für das Bewußtsein da sind, in Betracht. Die Abstraktion von der realen Umgebung, die die reine Psychologie, wie früher gesagt, zu vollziehen hat, bleibt trotzdem bestehen. Und man darf niemals das, was man in der realen Umgebung einer Seele vorfindet, ohne weiteres in die bewußte Umgebung einsetzen.

Um von vornherein Mißverständnisse zu vermeiden, seien hier kurz noch einige Punkte berührt, die später genauer betrachtet werden müssen. Das Bewußtsein von Gegenständen ist nicht notwendig und immer mit einer meinenden Zielung irgendwelcher Art (Intention) auf die bewußten Gegenstände verbunden. Vielmehr ist ein großer Teil der Gegenstände, die im gegebenen Momente

einem seelischen Subjekt irgendwie bewußt sind, meistens unbezielt von irgendwelchen Intentionen, seien diese nun denkende, fühlende, strebende oder wollende Intentionen. Die Gegenstände sind nicht erst dann für ein Bewußtsein da, wenn sie irgendwie meinend bezielt werden. Wenn sie bewußt sind, so **können** sie freilich immer auch Gegenstände von Intentionen werden, aber diese Möglichkeit ist nicht notwendig auch immer verwirklicht. Viele Intentionen treffen auf Gegenstände, die dem meinend-zielenden seelischen Subjekt schon irgendwie bewußt sind. Nur einige Intentionen zielen auf Gegenstände, die sie selbst erst vor-meinen und von sich aus entwerfen und sich unterlegen. Dies ist z. B. der Fall, wenn die Intention auf Gegenstände geht, die im Moment weder wahrgenommen, noch vorgestellt, noch sonstwie für das Bewußtsein schon da sind, sondern nur als Gegenstände von bestimmten Meinungen bezielt werden können. Wer zum erstenmal eine völlig gerade und breitenlose mathematische Linie zum Gegenstand seiner Intention macht, **schafft sich meinend** erst diesen Gegenstand seiner Zielung.

Nennt man die Gesamtheit der Gegenstände, auf die im gegebenen Moment die Intentionen eines seelischen Subjektes gerichtet sind, die **intentionale** Umgebung dieses Subjektes, so ist klar, daß diese meistens einen viel geringeren Umfang hat, als die gerade vorhandene **bewußte** Umgebung, d. h. als die Gesamtheit der Gegenstände, die im gleichen Moment demselben seelischen Subjekt irgendwie bewußt sind. Also sind die **bewußte** und die **intentionale** Umgebung eines seelischen Subjektes wohl zu unterscheiden.

Der zweite Punkt betrifft das **Bewußtsein** von den Gegenständen. „Irgendwie" bewußt sollten die Gegenstände sein. Zunächst wird man dabei bloß an diejenigen Fälle denken, in denen das, was bewußt ist, dem seelischen Subjekt gleichsam aufgerichtet gegenüber steht und in denen das Bewußtsein gleichsam vor dem Gegenstande halt macht; aber es gibt auch Fälle, in denen etwas in der Weise bewußt ist, daß das Bewußtsein in das Etwas hineingetaucht ist und es nicht sich selbst gegenüberstellt. Dies ist z. B. deutlich dann der Fall, wenn das seelische Subjekt seiner selbst und seiner eigenen seelischen Regungen inne ist. Auch das Fremdseelische, das in anderen Menschen wahrgenommen wird, steht dem Bewußtsein meist nicht gegenständlich abgesetzt gegenüber, sondern ist von dem Bewußtsein durch-

drungen; es liegt hier also ein in das Fremdseelische versunkenes Innesein vor. Auch dieses versunkene Innesein von etwas ist also mit zu verstehen, wenn von dem „Bewußtsein" von Gegenständen gesprochen wird.

Außerdem kann das Bewußtsein von den Gegenständen die verschiedensten Grade von „Helligkeit" haben. Es gehört also auch dasjenige jeweils zur bewußten Umgebung eines seelischen Subjektes, das diesem mehr oder weniger dunkel und unklar bewußt ist.

Die bewußte Umgebung eines seelischen Subjektes pflegt im allgemeinen folgende Hauptgliederung zu zeigen: zunächst steht da ein Teil der vermeintlich realen Außenwelt, gewöhnlich derjenige, der dem Subjekt räumlich und beruflich naheliegt. Von diesem ist ein Teil wahrgenommen, das übrige nur irgendwie vorgestellt. Von dem nicht Wahrgenommenen ist speziell wieder das, was vermeintlich der zeitlichen Gegenwart angehört, und dasjenige, was mit ihm in der nächsten Vergangenheit und Zukunft in Zusammenhang steht, bewußt. Gelegentlich tritt natürlich auch etwas räumlich und zeitlich vermeintlich Fernerliegendes in die bewußte Umgebung ein.

Zu der bewußten Umgebung des seelischen Subjektes gehört aber auch der eigene Leib und die leiblichen Vorgänge, speziell der eigene Kopf, sofern diese Gegenstände dem seelischen Subjekt irgendwie bewußt sind. Ebenso die eigene Bekleidung und ebenso auch die Gegenstände, auf denen der Leib steht, sitzt, liegt oder geht.

Sofern das seelische Subjekt auch der eigenen Seele und gegenwärtiger eigener seelischer Regungen inne ist, gehören auch diese mit zu seiner bewußten Umgebung; sie bilden die allernächste Sphäre dieser Umgebung. Obgleich das seelische Subjekt die eigene Seele, den eigenen Leib und die Bekleidung dieses Leibes der übrigen vermeintlich realen Welt in gewisser Weise gegenüberstellt, so glaubt es doch, daß dies alles einer und derselben realen Welt angehört.

Das seelische Subjekt produziert nun meistens äußerlich oder innerlich fortwährend Sprachlaute, deren es zugleich irgendwie inne ist. Seine bewußte Umgebung ist also auch von diesen Sprachlauten erfüllt.

Schließlich aber enthält die bewußte Umgebung auch eine Fülle von Gegenständen, die für das seelische Subjekt nicht zu der realen

Welt in Raum und Zeit gehören, sondern ihm als fiktive oder irreale Gegenstände bewußt sind.

Die erwähnten Helligkeitsunterschiede des Bewußtseins pflegen sich nun in bestimmter Weise über die jeweilige bewußte Umgebung zu verteilen. Im allgemeinen kann man eine Dreigliederung feststellen. Der „Blickmitte" des Bewußtseins entspricht auf der Gegenstandsseite der subjektiv hellste Teil. Dieser pflegt umgeben zu sein von dem sog. „Blickfeld", das eine mittlere Helligkeit zeigt. Dieses wieder ist umgeben von dem totalen Randgebiet, das in sich noch Unterschiede der Helligkeit zeigt und das sich schließlich ins leere Dunkel verliert. In der jeweiligen bewußten Umgebung pflegt die Blickmitte und das Blickfeld umherzuwandern, nacheinander immer neuen Gegenständen die größte Helligkeit zuzuwenden und sie den früheren zu entziehen. In das mehr oder weniger dunkle Randgebiet treten ebenfalls Gegenstände neu ein und schon vorhandene verschwinden daraus, entweder mit oder ohne Hindurchgehen durch das Helle. Selbstverständlich können sich diese Bewegungen der Helligkeitssphären auch auf die eigene Person richten, wenn sich eben der Blick entsprechend zurückwendet.

Gegenüber grotesken Verirrungen der Psychologie, die den Umkreis der Gegenstände, die in einer bewußten Umgebung vorkommen können, oft ungebührlich beschränken wollten, ja, ihn zuweilen sogar auf die Sinnesdata einengen wollten, ist es zweckmäßig, die Frage kurz zu erörtern, was denn alles in der bewußten Umgebung eines seelischen Subjektes vorkommen kann. Zunächst ist klar, daß einem seelischen Subjekt allerlei Körperdinge, Vorgänge in der körperlichen Welt, Relationen zwischen Körperdingen, Eigenschaften und Zustände dieser Körperdinge, aber auch bloße äußere Erscheinungen bewußt sein können. Auch der Raum, jedenfalls ein bestimmtes Stück dieses vermeintlich realen Raumes, in dem das Körperliche sich befindet, und die Zeit, jedenfalls eine bestimmte Strecke der Zeit, in der die Vorgänge stattfinden, sind dem seelischen Subjekt zuweilen bewußt. Die leiblichen Lebewesen, wie Pflanzen, Tiere, Menschen, sind ihm meistens nicht als bloße Körper, sondern als leiblich lebendige Wesen bewußt. Auch Lebensvorgänge in ihnen, bestimmte lebendige Verhaltungsweisen, können Gegenstände des Bewußtseins sein. Dazu treten seelische Lebewesen, mensch-

liche, tierische und zuweilen auch pflanzliche, die dem Menschen als Seelen und mit seelischen Regungen erfüllt, bewußt gegenüberstehen oder ihm versunken innesein können. Darüber hinaus kommen aber als Gegenstände des menschlichen Seelenlebens auch allerlei menschliche Gemeinschaften, wie Familien, Vereine, Gemeinden, Staaten usw. in der bewußten Umgebung seelischer Subjekte vor. Die ganze Fülle aller möglichen Kulturgebilde sind keineswegs davon ausgeschlossen, für bestimmte seelische Subjekte Gegenstände eines reichen seelischen Lebens zu werden. Und nicht zu leugnen ist schließlich, daß auch allerlei übermenschliche Wesen, verschiedene „Götter" oder der eine Gott für das Bewußtsein seelischer Subjekte oft existiert haben und existieren. Wie schon oben gesagt, ist aber auch der eigene Körper und Leib, das was in ihnen vorgeht, die Kleidung, die er gerade trägt, und schließlich die eigene Seele und das eigene Seelenleben möglicher Gegenstand des Bewußtseins, also möglicher Bestandteil der bewußten Umgebung. Kurz, es ist nichts davon ausgeschlossen, gelegentlich als Gegenstand in einer bewußten Umgebung bestimmter seelischer Subjekte vorzukommen.

Die bewußte Umgebung des seelischen Subjektes ist aber mit den vorangehenden Bestimmungen noch durchaus nicht inhaltlich vollständig beschrieben. Die Gegenstände und Geschehnisse, die einem seelischen Subjekt jeweils bewußt sind, haben für dieses seelische Subjekt noch ganz eigentümliche Bestimmtheiten, die für ihre seelische Wirksamkeit von hervorragender Bedeutung sind. Sie stehen nämlich mit gewissen positiven oder negativen Wertfärbungen behaftet vor ihm, sie erscheinen ihm angenehm oder unangenehm, nützlich oder schädlich, gut oder schlecht, schön oder häßlich, sittlich oder unsittlich. Und diese Wertbestimmtheiten gehören nach der Meinung des Subjektes zu dem inhaltlichen Bestand der Gegenstände und Geschehnisse selbst. Gewiß stehen manche Gegenstände neutral vor ihm, so daß sie für ihn weder gut noch schlecht sind. Und er kann bei der Betrachtung der Gegenstände ihre Wertbestimmtheiten völlig ignorieren, aber gewöhnlich stehen sowohl die Gegenstände und Vorgänge, die der Weltseite der Umgebung, als auch diejenigen, die ihrer Ichseite angehören, mit ausgeprägten positiven oder negativen Wertfärbungen vor ihm und

beeinflussen dementsprechend sein seelisches Leben mehr oder weniger tiefgehend.

Auch bei diesen Wertbestimmtheiten der Gegenstände sind die möglichen Unterschiede zu berücksichtigen, die das Bewußtsein von etwas überhaupt haben kann. Zunächst brauchen die Wertbestimmtheiten dem seelischen Subjekt durchaus nicht gegenständlich aufgerichtet gegenüberzustehen, sondern sein Bewußtsein von ihnen kann in sie hineingetaucht sein und ihrer gleichsam von innen her bewußt sein, sogar dann, wenn die Objekte dieser Wertbestimmtheiten dem Bewußtsein abgesetzt gegenüberstehen.

Außerdem können diese Wertbestimmtheiten in dem oben angeführten, verschiedenen Helligkeitszonen des Bewußtseins liegen. D. h. sie können im Blickpunkt oder im Blickfeld oder in der mehr oder weniger dunklen Randzone des Bewußtseins sich befinden. Ja, gerade die Wertbestimmtheiten sind nicht nur meistens ungegenständlich, nur von innen her bewußt, sondern sie liegen auch zugleich oft in der dunkleren Randzone des Bewußtseins, während die Gegenstände, deren Wertbestimmtheiten sie sind, gegenständlich aufgerichtet im Blickpunkt oder im Blickfeld dem seelischen Subjekt gegenüberstehen.

Die bewußte Umgebung, die für ein seelisches Subjekt da ist, ist nun aber beim Menschen meistens auch noch dauernd erfüllt von einer Fülle von Forderungen, von Geboten und Verboten aller möglichen Art. Diese Forderungen erlebt das Subjekt als an sich selbst adressiert. Sie verlangen von ihm, daß es etwas bestimmtes tue und bestimmtes anderes unterlasse. Einige dieser Forderungen hält das Subjekt für unverbindlich, andere dagegen erscheinen ihm mit mehr oder weniger strenger Verbindlichkeit erfüllt. Einige kommen für sein Bewußtsein von bestimmten Gegenständen her, speziell von anderen Menschen und von menschlichen Gemeinschaften oder von übermenschlichen und göttlichen Wesen, andere dagegen scheinen aus dem leeren Nichts verbindlich auf ihn zuzukommen. So ist die jeweilige bewußte Umgebung eines seelischen Subjektes fast immer von einer Fülle fordernder Strahlen erfüllt, die konzentrisch auf das seelische Subjekt hinstrahlen. Diese fordernden Strahlen haben auf das seelische Leben des betreffenden

Subjektes einen starken Einfluß. Besonders das freitätigeVerhalten des Ich, das wir später genauer betrachten werden, hat sich immer wieder mit diesen fordernden Strahlen auseinanderzusetzen.

Das Bewußtsein von diesen Forderungen ist gewöhnlich ein mehr oder weniger versunkenes Innesein. Und diese Forderungen selbst können sowohl im Blickpunkt, als auch in dem Blickfeld und schließlich auch in der Randzone des Bewußtseins liegen. Häufig ist z. B. der Fall, daß das seelische Subjekt eine Reihe unerfüllter Forderungen in die Randzone seines Bewußtseins verdrängt und nun von hier aus dauernd von ihnen bedrängt wird.

Wir müssen nun noch in der bewußten Umgebung des seelischen Subjektes auf die eigentümlichen Gesamtcharaktere, die einzelne Teile oder die ganze Umgebung zeigen können und die von großem, aber meistens verborgenem Einfluß auf das seelische Leben des Menschen sind, hinweisen. So hat z. B. dasjenige, was dem Menschen als die ihn umgebende Natur bewußt ist, im einen Fall einen milden, gütigen, klaren und stillen Charakter, das anderemal aber erscheint es ihm als eine düstere, neblige, raunende Zauberwelt. In einem dritten Falle hat sie den Charakter einer über-hellen, überheißen, gewalttätigen und wild wuchernden Welt. Oder sie steht ihm als eine eisige, unbarmherzige, harte, lebensfeindliche Welt gegenüber.

Ebenso haben bestimmte Wohnräume, Gebäude, Straßen, Plätze, ferner Städte, Dörfer und Einzelsiedelungen oft für den Menschen einen bestimmten Gesamtcharakter, den man wohl ihren „Geist" oder ihre „Atmosphäre" nennt. Man denke z. B. an den „Geist", den das Innere bestimmter Kirchen, Klöster, Krankenhäuser, chirurgischer Kliniken, Polizeigebäude, Schlachthäuser, Wirtshäuser, Hotels, Bahnhöfe oder Banken usw. zeigt. Freilich können dieselben gegenständlichen Gebilde für verschiedene Menschen einen verschiedenen „Geist" zeigen; so z. B. kann die gleiche Universität für den einen von frischer, freier, geistiger Höhenluft und von hohem Schwung erfüllt sein, während sie für den anderen den Charakter muffiger, lebensfremder, unfreier Wissensschusterei zeigt, oder für einen Dritten von einem schmutzig-fettigen, nüchternen, schwitzenden Lern- und Streberfleiß überzogen ist.

Aber auch die ganze bewußte Umgebung eines Menschen kann einen gewissen Gesamtcharakter haben, der in verschiedenen Fällen

die größten Gegensätze zeigt. Ist z. B. bei dem einen die bewußte Umgebung durchgängig eine Sphäre der Reinlichkeit, Ordnung und Klarheit, so ist die eines anderen dagegen mit Schmutzigkeit, Geilheit, trüber Wüstheit erfüllt. Herrscht in der seelischen Umgebung des einen nur Milde, Güte, Schonung und Friede, so ist in anderem Falle diese Umgebung erfüllt mit Roheit, Brutalität, Haß und Streit, Gewaltherrschaft und Blutdurst. Lebt der eine in einer Welt des festen, klaren Glaubens und der religiösen Sicherheit, so wogen in der Welt eines anderen Aberglauben und dunkle Mächte, die ihn bedrohen und mit Angst erfüllen. Der eleganten, geschmeidigen, kostbaren Welt des einen steht die nüchterne, starre, dürftige Welt des anderen gegenüber.

Wir lassen hier ganz beiseite, daß dieser Gesamtcharakter oder „Geist", der bestimmten Teilen oder der ganzen bewußten Umgebung eines seelischen Subjektes zukommt, einmal objektiv, ein andermal nur rein subjektiv begründet oder in einem dritten Fall auch von beiden Seiten her bestimmt sein kann. Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß diese Gesamtcharaktere gewöhnlich nicht gegenständlich abgesetzt dem seelischen Subjekt gegenüberstehen, sondern daß sie meistens nur im versunkenen Innesein bewußt sind und in der dunklen Randzone des Bewußtseins liegen. Es ist das große Verdienst der Dichter, bisher unbeachtete Gesamtcharaktere dieser Art gegenständlich in den Blickpunkt zu rücken.

Die bewußte Umgebung einer individuellen Seele ändert sich fortwährend nach den verschiedensten Richtungen, nach Inhalt und Umfang, nach den Wertfärbungen und den Forderungen, und nach den Gesamtcharakteren. Zugleich bewegen sich die Helligkeitszonen über das Gegenständliche mit scheinbar gesetzloser Unregelmäßigkeit fortwährend hin und her.

Bei verschiedenen individuellen Seelen sind die zugehörigen bewußten Umgebungen mehr oder weniger durchgängig nach allen Richtungen verschieden.

Es hat selbstverständlich gar keinen Sinn, bestimmte physikalische Lehren oder philosophische Erkenntnistheorien zugrunde zu legen, wenn man den Inhalt der bewußten Umgebung der menschlichen Seele bestimmen will. Mag die reale Welt letztlich wirklich nur aus Atomen oder aus Elektronen bestehen, mögen die letzten

Gegebenheiten aller Erkenntnis nur solche Sinnesdata wie Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke usw. sein, so verläuft doch keines Menschen Seelenleben, auch das ärmste nicht, bloß in Beziehung auf Atome, Elektronen oder Sinnesdata, sondern, wie oben angedeutet, ist es ein unendlicher Reichtum ganz anderer Gegenstände, der dem menschlichen Seelenleben als seine bewußte Welt gegenübersteht. Wenn man daher an die Erforschung dieses Seelenlebens herangeht, so hat man immer diese reich gefüllte Gegenstandswelt als bewußtes Gegenstück dem Seelenleben gegenüber zu halten.

Das seelische Subjekt selbst hat nun innerhalb seiner bewußten Umgebung eine bestimmte Lage. Auf der einen Seite ist es in gewissem Sinne die Mitte der eigenen Seele und des eigenen Seelenlebens. Auf der anderen Seite liegt es hinter den Augen, etwa in der Mitte des Kopfes, dessen es sich als seines eigenen inne ist. Das Subjekt kommt sich selbst immer näher und näher, wenn es sich von den anderen Teilen seines eigenen Leibes bis zu dieser Kopfmitte zurückbewegt. Von dieser Stelle im Kopf aus orientiert sich das seelische Subjekt in seinem eigenen Leibe und in der übrigen bewußten Leib-Umgebung. Unwillkürlich wenden sich daher die Blicke der anderen Menschen (und auch einiger Tiere) zu dieser Stelle im Kopf hinter den Augen, wenn sie sich dem seelischen Subjekt selbst zuwenden wollen.

Wir werden später sehen, daß sich das seelische Subjekt von dieser Stelle aus in den ganzen Leib, dessen es inne ist, hinein ausbreitet, und zwar nicht nur in einem Totalinnesein, sondern so, daß es diesen Leib mit sich in einer bestimmten Weise einigt und ihn von innen her in tätigen Besitz nimmt. Trotz dieser innigen Verschmelzung verwechselt das Ich doch seine Seele nicht mit seinem Leib, der ihm immer etwas Äußerliches bleibt.

2. Einteilung der seelischen Regungen.

Wenn man das seelische Leben des Menschen verstehen will, so muß man es selbstverständlich zunächst in seiner Beschaffenheit bis zu einem gewissen Grade erkennen. Um es zu erkennen, muß man es in seine unterscheidbaren Bestandteile zerlegen. Eine gewisse Analyse muß also allerdings ausgeführt werden. Aber sie braucht

doch hier nur so weit zu gehen, als es für die Gewinnung des Verständnisses notwendig ist. Das Seelenleben setzt sich aus verschiedenen Arten von seelischen Regungen zusammen. Zunächst wird man daher eine Übersicht gewinnen müssen über diese verschiedenen Arten von seelischen Regungen. Eine alte und sehr verbreitete Einteilung besagt nun, daß das seelische Leben aus Regungen des Denkens, des Fühlens und des Wollens bestehe. Diese Einteilung bedarf jedoch der Verbesserung und Ergänzung.

Mit dem Worte „Denken" meint man Regungen der folgenden Art: das Meinen, das Fragen, das Vermuten, das Überlegen, das Annehmen, das Urteilen, das Schließen, das Begründen, das Beweisen, das Widerlegen, das Zählen, das Rechnen, das Prüfen und allerlei Hilfsoperationen, wie das geistige Fassen, Zusammenfassen, Trennen, Vergleichen, Unterscheiden, kurz allerlei Weisen des geistigen Hantierens mit den Gegenständen. Alle diese Regungen des Denkens beziehen sich auf Gegenstände. Und man setzt stillschweigend voraus, daß das denkende Subjekt schon ein Bewußtsein von diesen Gegenständen habe. Nun gibt es aber verschiedene Arten des Bewußtseins von Gegenständen, die von jeder Art des Denkens verschieden sind. So kann sich das Denken auf wahrgenommene Gegenstände beziehen; die Wahrnehmung von Gegenständen aber ist nicht selbst ein Denken, sondern es ist ein Bewußtsein, das die Gegenstände selbst vorfindet, oder dem sich die Gegenstände selbst „leibhaftig" geben. Freilich gibt es verschiedene Modifikationen der Wahrnehmung von Gegenständen. Nur in der forschenden Wahrnehmung ist der wahrgenommene Gegenstand klar, deutlich und unverhüllt, selbst „leibhaftig" gegeben. Aber soweit eine Wahrnehmung wirklich Wahrnehmung ist, ist sie von jeden Denken verschieden. Trotzdem gehört sie mit dem Denken zusammen zu einer ersten Gruppe von seelischen Regungen.

Das Bewußtsein von Gegenständen, auf die sich ein Denken beziehen kann, ist in anderen Fällen kein wahrnehmendes, sondern ein vorstellendes Bewußtsein. Nehmen wir das Wort „Vorstellen" in seiner gewöhnlichen Bedeutung, so bezeichnet es ebenfalls kein Denken. Im Vorstellen stehen die Gegenstände zwar nicht selbst leibhaftig, aber doch eigentümlich modifiziert dem Ich, das sie vorstellt, gegenüber, ohne daß dieses Ich irgendein Denken in bezug

auf sie zu vollziehen braucht. Trotzdem wird man auch dieses Vorstellen als eine besondere Art des Gegenstandsbewußtseins mit der Wahrnehmung und dem Denken zu einer Hauptgruppe von seelischen Regungen zusammennehmen müssen. Eine besondere Schwierigkeit bietet diejenige Art von Gegenstandsbewußtsein, die man ein „unanschauliches" Vorstellen von Gegenständen genannt hat. Denn im Grunde ist ja ein unanschauliches Vorstellen überhaupt kein Vorstellen. Daß aber diese Art von Gegenstandsbewußtsein wirklich vorkommt, daran kann kein Zweifel sein. Man ist daher leicht geneigt, sie als ein Denken zu bezeichnen. Sie ist jedoch vom eigentlichen Denken auch wieder verschieden. Denn es wird in ihr nicht über einen Gegenstand etwas gedacht, sondern ein Gegenstand vormeinend für ein weiteres Denken gesetzt. Es wird also dieses vormeinende Gegenstandsbewußtsein wohl als eine Art von Gegenstandsbewußtsein zu betrachten sein, aber doch, wie das Wahrnehmen und Vorstellen, mit dem von ihnen verschiedenen Denken in eine Hauptgruppe seelischer Regungen zusammengenommen werden müssen.

Zu dem Denken wird man also die verschiedenen Arten des Gegenstandsbewußtseins mit hinzunehmen müssen, wenn die erste Gruppe seelischer Regungen vollständig sein soll. Man kann diese Gruppe von seelischen Regungen aber besser zusammenfassen unter dem Namen „kognitive Regungen".

Auch die zweite Gruppe seelischer Regungen, die man mit dem Wort „Fühlen" bezeichnete, bedarf der Verbesserung. Zunächst hat man unter Fühlen das Fühlen von Lust, Vergnügen, Freude, Wonne, Entzücken an oder über etwas, und das Fühlen von Unlust, Ärger, Trauer, Leiden, Kummer, Zorn über etwas verstanden. Wir lassen die verschiedenen Stimmungen, die man auch wohl zum Fühlen gerechnet hat, hier beiseite, da sie nicht auf Gegenstände bezogen sind und da wir hier zunächst nur die auf Gegenstände bezogenen seelischen Regungen betrachten wollen. Von der angeführten Reihe von Gefühlsregungen sind nun diejenigen zu unterscheiden, die wir genauer Gesinnungsregungen nennen wollen. Dazu gehört z. B. die Liebe, die Freundlichkeit, das Wohlwollen, der Haß, die Feindseligkeit und das Übelwollen. Auf den Unterschied gehen wir hier nicht ein; es dürfte aber ersichtlich sein, daß diese Regungen eben-

falls zu den Gefühlsregungen gehören. — Zu den seelischen Regungen des Fühlens sind aber nun noch zwei weitere Arten zu rechnen. Die erste ist die der fühlenden Stellungnahme zu Gegenständen. Man hat sie fast nie beachtet. Das seelische Subjekt kann nämlich zu den Gegenständen, die ihm bewußt sind, in verschiedener Weise Stellung nehmen. Es kann sich mit den Gegenständen innerlich einen, sich mit ihnen verbinden, sich an sie hängen, oder sie zu sich hinzunehmen. Es kann sich andererseits von ihnen gesondert halten, oder, wenn es mit ihnen schon verbunden war, sich von ihnen wieder sondern, sich trennen, sich wieder von ihnen zurückziehen. Es kann sich schließlich von vornherein ihnen entgegensetzen, sie von sich abstoßen, sie in abweisende Distanz von sich setzen. Obgleich diese fühlenden Stellungnahmen in den angeführten Gesinnungsregungen schon enthalten sind, so sind sie doch nicht mit ihnen identisch, denn sie können auftreten, ohne daß die Gegenstände, auf die sie sich beziehen, zugleich irgendwie geliebt oder gehaßt werden. Zwar sind sie von den vorher angeführten Gefühlregungen verschieden, aber man wird sie doch auf Grund ihrer Eigenart zu der Hauptgruppe des Fühlens hinzunehmen müssen.

Die vierte, noch hervorzuhebende Art von Regungen des Fühlens ist in neuerer Zeit besonders beachtet worden, aber ihre Zugehörigkeit zu den Gefühlsregungen ist noch umstritten. Das sind die Regungen des Wertfühlens. Es steht fest, daß für das seelische Subjekt die verschiedenen Gegenstände seiner bewußten Umgebung die verschiedensten Wertbestimmtheiten an sich tragen. Das Subjekt findet z. B. die einen Gegenstände angenehm, gut, schön, edel oder sittlich gut; andere dagegen stellen sich ihm als unangenehm, schlecht, häßlich, gemein oder sittlich schlecht dar. Obgleich diese Wertbestimmtheiten für das seelische Subjekt zu den Gegenständen gehören, an denen es sie findet, so sind sie doch durch die Regungen des bloßen Gegenstandsbewußtseins und durch irgendwelche Regungen des Denkens niemals an den Gegenständen selbst vorzufinden. Es bedarf andererseits aber auch sicher keiner Rückwendung des Blickes auf die eigenen Gefühlsregungen, die durch die Gegenstände im seelischen Subjekt erregt werden, um die Wertbestimmtheiten der Gegenstände anzutreffen und es ist sogar unmöglich, sie so überhaupt zu finden, denn diese Gefühlsregungen sind in keiner

Weise Bestimmtheiten der Gegenstände, während die Wertqualitäten für das seelische Subjekt an den Gegenständen selbst haften. Da die Werte keine Gefühlsregungen sind und auch nicht durch rein kognitive Regungen der obigen Art erfaßt werden können, ihre Erfassung aber doch davon abhängig ist, daß ein bestimmtes Fühlen zu den Gegenständen sich hinbewegt, da sie nur einem bestimmten Fühlen sich offenbaren, so wird man auch das Wertfühlen zu der Gruppe der Gefühlsregungen rechnen müssen. Dieses Wertfühlen ist freilich im eigentlichen Sinne ein fühlendes Wahrnehmen, ihm geben sich die Werte der Gegenstände originär selbst leibhaftig. Die Gegenstände selbst brauchen dabei aber nicht notwendig selbst wahrgenommen zu sein, sondern können auch bloß vorgestellt werden. Sind die Wertbestimmtheiten an den Gegenständen einmal fühlend wahrgenommen worden, so können sie nun auch ohne weiteres Fühlen vorgestellt, gemeint und zu Gegenständen mannigfachen Denkens gemacht werden. Diese Regungen des Vorstellens von Werten und des Denkens über Werte, gehören dann natürlich nicht zu den Gefühlsregungen, sondern zu der oben angeführten ersten Gruppe der kognitiven Regungen, die nur jetzt die eigenartigen Wertbestimmtheiten zu Gegenständen haben. Zu den Gefühlsregungen gehören nur die fühlenden Wahrnehmungen, die den originären Zugang zu den Wertbestimmtheiten der Gegenstände überhaupt erst gewinnen. Wenn diese Regungen des Wertfühlens oder Wertfindens von den anderen Gefühlsregungen unterschieden werden, so ist damit nicht gesagt, daß sie nicht gleichzeitig mit diesen anderen Gefühlsregungen, und bezogen auf dieselben Gegenstände, vorkommen könnten. Z. B. kann ein seelisches Subjekt in bezug auf einen Gegenstand, dessen Schönheit es fühlend wahrnimmt, zugleich Wonne und Liebe fühlen und sich mit dem Gegenstand innerlich einigen. Aber die fühlende Wertwahrnehmung ist auch ohne diese anderen Gefühlsregungen möglich, wie es sich vor allem bei den Kennern in einem bestimmten Wertgebiet häufig zeigt. Ja, in manchen Fällen wird die fühlende Wertwahrnehmung durch den Hinzutritt starker anderer Gefühlsregungen leicht zu Werttäuschungen verführt.

Gegenüber diesen wert-findenden Regungen können wir die übrigen Gefühlsregungen als affektive Regungen zusammenfassen. Dann umfaßt diese zweite Gruppe seelischer Regungen,

nämlich die des Fühlens, ebenfalls zwei verschiedene Untergruppen, die wertfindenden oder axiologischen und die affektiven Regungen.

Die dritte Hauptgruppe seelischer Regungen, die man häufig als Regungen des Wollens bezeichnet, umfaßt ebenfalls verschiedene Arten, die man voneinander unterscheiden muß, wenn man schwerwiegende Irrtümer vermeiden will. Zunächst gibt es im seelischen Leben des Menschen eine Reihe von Regungen, die zwar von den kognitiven und den Gefühlsregungen beider Art verschieden sind, die aber doch nicht als eigentliches Wollen zu bezeichnen sind. Dazu gehört z. B. das unwillkürliche Begehren, Verlangen, Wünschen, Hoffen, Ersehnen und Streben nach etwas; ebenso die entsprechenden gegenteiligen unwillkürlichen Regungen des Verabscheuens, Widerstrebens, Sträubens und Fürchtens. Diese Regungen beziehen sich jeweils auf bestimmte Gegenstände, die also irgendwie bewußt sein müssen. Aber zu dem bloßen Gegenstandsbewußtsein kommt in ihnen eine auf diese Gegenstände zielende und auf oder gegen die Verwirklichung von etwas gerichtete Regung hinzu. Wir können sie die bloß zielenden praktischen Regungen nennen. Dazu kommen weiter die unwillkürlichen Bereitschaften zu bestimmtem Tun in bezug auf bestimmte Gegenstände. Und schließlich das unwillkürlich tätige Wirken auf die Gegenstände. Das Gemeinsame in allen diesen Regungen ist, daß sie unwillkürlich auftreten und doch eine praktische Zielung enthalten.

Die Regungen des eigentlichen Wollens unterscheiden sich wesentlich von den genannten praktischen Regungen. Der Unterschied betrifft die Art, wie diese Regungen aus dem Ich hervorgehen. Während die bisher genannten praktischen Regungen alle unwillkürlich, von selbst im Ich auftreten, betätigt sich das Ich in dem willentlichen Verhalten frei, von sich aus, indem es sich selbst zu diesem Verhalten bestimmt. Auch dieses willentliche Verhalten kann zunächst nur zielend sein, dann aber auch in einer wirklichen Bereitschaft zum freitätigen Wirken bestehen und schließlich ein willentlich-tätiges Wirken selbst werden.

Zu diesen beiden Gruppen von willentlich-praktischen Regungen müssen wir aber nun noch eine ganz besondere Art von praktischen Regungen rechnen. Wir haben früher hervorgehoben, daß das

seelische Subjekt in seiner bewußten Umgebung zahlreiche Forderungen, Gebote und Verbote vorfindet, die von ihm verlangen, daß es Bestimmtes tut und Bestimmtes anderes unterläßt. Diese Forderungen richten sich an sein willensfähiges Ich und verlangen von ihm ein bestimmtes willentliches Verhalten. Jedes mögliche willentliche Verhalten in bezug auf irgendwelche Gegenstandsgebiete kann von solchen Forderungen betroffen werden. Das seelische Subjekt nun kann diese Forderungen zunächst vernehmen, sie verstehen und sie an sich adressiert finden. Die seelischen Regungen, die es hierbei betätigt, sind zunächst rein kognitiver Natur. Es können sich dann weitere kognitive Regungen auf die so bewußten Forderungen beziehen. Es können weiterhin affektive und wert-findende Gefühlregungen hinzu treten. Ja, es können schließlich auch allerlei unwillkürliche praktische Regungen sich hinzu gesellen. Insoweit bieten also die seelischen Regungen, die sich auf Forderungen beziehen, nichts Neues. Das seelische Subjekt mag sogar erkennen, daß die Forderungen mit dem Anspruch auftreten, für es verbindlich zu sein. Dann denkt es aber dabei die Verbindlichkeit doch nur, ohne sie selbst zu erfassen. Wenn jedoch das seelische Subjekt die Verbindlichkeit einer Forderung selbst leibhaftig erfaßt, wenn es also direkt inne wird, daß es verbunden ist, das Geforderte zu tun, dann liegt in diesem Innesein der Verbindlichkeit der Forderung eine neue und eigenartige seelische Regung vor. Das seelische Subjekt nimmt in dieser Regung die Verbindlichkeit der Forderung selbst gleichsam wahr. Es erfährt in dieser Regung ursprünglich, was Verbindlichkeit überhaupt ist. Trotzdem gehört diese Verbindlichkeitswahrnehmung nicht zu den kognitiven Regungen der obigen ersten Gruppe, sondern muß zu der Gruppe der praktischen Regungen gerechnet werden. Und zwar nicht nur, weil die erfaßte Verbindlichkeit sich auf ein praktisches Verhalten des seelischen Subjektes bezieht, sondern auch, weil die Verbindlichkeit gar nicht selbst leibhaftig erfaßt werden kann, wenn nicht das seelische Subjekt die Forderung, die es vernimmt, nicht nur versteht und als an sich adressiert erkennt, sondern ihr auch eine fragende Bereitschaft zu einem praktischen Verhalten entgegenbringt und damit der Forderung Gelegenheit gibt, sich als verbindlich zu offenbaren. Freilich gehören hierher nur diejenigen seelischen Regungen, in denen die Verbindlichkeit der Forderungen auch

wirklich selbst leibhaftig erfaßt, also wahrgenommen wird, nicht aber auch diejenigen, in denen sie nur vorgestellt, gemeint oder gedacht ist, Regungen, die vielmehr zur Gruppe der kognitiven zu rechnen sind.

Diese verbindlich findenden Regungen sind von den übrigen praktischen Regungen, den unwillkürlichen und den willentlichen, in eigentümlicher Weise verschieden. Man kann sie nomologische Regungen nennen, insofern sie verbindliche Gesetze vernehmen.

Die Gruppe von seelischen Regungen, die man oft als Regungen des Wollens zusammenfaßte, schließen also die drei verschiedenen Arten, nämlich die unwillkürlichen praktischen, die willentlichen praktischen und die nomologischen Regungen in sich.

Hiermit ist die alte Dreiteilung der seelischen Regungen in Denken, Fühlen und Wollen ergänzt und verbessert. Selbstverständlich besteht das menschliche Seelenleben zu einer bestimmten Zeit nicht bloß aus seelischen Regungen einer dieser drei Hauptgruppen, sondern meistens sind Regungen aller drei Gruppen gleichzeitig und in bestimmten Verbindungen da. Gegenstandsbewußtsein und Denkregungen, affektive und axiologische, praktische und nomologische Regungen verschiedener Art pflegen in einem gewissen Aufbau jede Strecke des wachen normalen Seelenlebens gleichzeitig zu erfüllen.

Die seelischen Regungen der drei angeführten Hauptgruppen haben das gemeinsam, daß sie alle auf Gegenstände bezogen sind. Die Art nun, wie sie auf ihre Gegenstände bezogen sind, ist in zwei verschiedenen Fällen wesentlich voneinander verschieden. Richten sie sich nämlich auf irgendwelche Gegenstände, die für das Bewußtsein jenseits der eigenen Seele und des eigenen Seelenlebens liegen, also etwa auf den eigenen Leib oder auf die Außenwelt oder auf fremde Seelen oder auf irgendwelche Phantasiegebilde, so gehen sie zwar von dem seelischen Subjekt aus, überschreiten aber dann die eigene seelische Sphäre und gehen hinüber zu etwas, was jenseits dieser Sphäre liegt. Wir wollen diese Regungen transitive nennen. Nicht das ist für sie charakteristisch, daß sie nicht auf Seelisches gehen, denn sie können ja auf fremdes Seelisches gerichtet sein, sondern sie sind dadurch ausgezeichnet, daß sie vom seelischen Subjekt in gerader Richtung über die eigene seelische Sphäre hinausgehen.

Gehen dagegen die seelischen Regungen auf die eigene Seele und das eigene Seelenleben oder auf etwas einzelnes in ihnen, soweit

dies alles als Eigenes bewußt ist, dann haben sie eine ganz andere Richtungsform. Denn dann gehen sie zwar vom seelischen Subjekt aus und auf das eigene Seelische hin, aber sie münden doch schließlich wieder in demselben seelischen Subjekt zurück. Sie enthalten also eine Rückbeugung ihrer Richtung vom seelischen Subjekt zum seelischen Subjekt zurück. Wir wollen sie deshalb reflexive seelische Regungen nennen.

Die transitiven und die reflexiven seelischen Regungen sind aber im Seelenleben des Menschen nicht notwendig voneinander geschieden, sie sind auch nicht nur oft gleichzeitig vorhanden, indem etwa das seelische Subjekt mit gewissen seelischen Regungen auf Außenweltliches und mit gewissen anderen seelischen Regungen gleichzeitig auf eigenes Seelisches gerichtet ist, sondern die einen Regungen können durch die anderen hindurchgehen. Wenn z. B. gewisse Regungen zunächst transitiv auf den eigenen Leib oder auf Außenweltliches gerichtet sind, so kann durch sie zugleich von vornherein eine reflexive Regung hindurchgehen, die sich dann von dem transitiven Gegenstand zurückbeugt und auf das seelische Subjekt selbst zurückführt. So kann ein seelisches Subjekt in einer größeren oder geringeren Strecke seines transitiven Seelenlebens und durch dieses hindurch fortwährend zugleich auf sich selbst zurückbezogen sein. Ist das Seelenleben dagegen rein transitiv, so münden alle seine Regungen in dem, was jenseits der eigenen Seele liegt.

Außer diesen beiden gegenständlich bezogenen Arten seelischer Regungen, nämlich den transitiven und den reflexiven, gibt es aber, wie schon früher erwähnt wurde, auch solche seelischen Regungen, die in sich keinerlei Beziehung auf irgendwelche Gegenstände der bewußten Umgebung enthalten. Das sind die sog. Stimmungen, in denen die Seele sich befinden kann. Ist z. B. das seelische Subjekt lustig, heiter, fröhlich, gehoben, vergnügt, zufrieden, oder im gegenteiligen Falle trüb, traurig, gedrückt oder verdrießlich, so ist damit in seinem Seelenleben etwas vorhanden, das keineswegs auf bestimmte Gegenstände bezogen ist. Es mag sein, daß eine solche Stimmung dadurch entstanden ist, daß vorher entsprechende, aber auf bestimmte Gegenstände bezogene Gefühlsregungen vorhanden waren, daß also durch diese vorangegangenen Erlebnisse die Stimmung gehoben oder verdorben worden ist,

aber es wäre eine theoretische, den Tatsachen widersprechende Behauptung, wenn man erklärte, die nachgebliebenen Stimmungen seien ebenfalls auf die Gegenstände der früheren Gefühlsregungen bezogen. Weder im Blickpunkt, noch im Blickfeld, noch in der mehr oder weniger dunklen Randzone des Bewußtseins sind bei einer solchen Stimmung diese früheren Gegenstände auffindbar. Außerdem entstehen die Stimmungen durchaus nicht immer auf Grund vorangehender entsprechender, und auf Gegenstände bezogener Gefühlsregungen. Sondern sie treten oft ohne irgendwelche gegenständliche Begründung auf. Sie mögen dann andere Ursachen haben, aber sie selbst als seelische Regungen sind dann keineswegs ihrem Wesen nach auf irgendwelche Gegenstände bezogen.

Was über die wesentliche Gegenstandslosigkeit der reinen Stimmungen oft hinwegtäuscht, sind vor allem zwei Tatsachen. Zunächst begünstigt eine vorhandene Stimmung das Auftreten entsprechender Gefühlsregungen und der zugehörigen Wertfindungen, und hindert zugleich den Eintritt der ihr widersprechenden Gefühlsregungen und Wertfindungen. Der Heitere freut sich leichter über alles mögliche und findet leichter alles mögliche gut; der traurig Gestimmte trifft leichter auf gegenständliche Anlässe zur Trauer über etwas und findet leichter alles mögliche schlecht. Auch beim Rückblick auf kürzlich Vergangenes treten diese Wirkungen der Stimmungen auf. Gesellt sich dann hierzu die oft vorkommende Neigung, durch Aufsuchung entsprechender Gegenstände eine vorhandene Stimmung nachträglich zu begründen, so findet sich leicht in dem kürzlich Vergangenen etwas, worauf man die Stimmung gegenständlich beziehen kann. Aber die Täuschung, die Stimmung sei ursprünglich auf dieses Gegenständliche bezogen gewesen, ist immer leicht zu durchschauen, und es ergibt sich dann, daß es in der Tat gegenstandslose Stimmungen, d. h. seelische Zustände des bloßen sich so und so Befindens gibt. Sofern die Stimmungen keinerlei Beziehungen auf Gegenstände haben, sind sie intransitive seelische Regungen.

Vermutlich gibt es außer den Stimmungen noch andere seelische Regungen, die ebenfalls intransitiv sind. Es sei aber hier nicht darauf eingegangen. Es sollte nur festgestellt werden, daß durchaus nicht, wie oft behauptet wird, jede beliebige Seelenregung ihrem Wesen

nach auf irgendwelche bewußte Gegenstände bezogen ist, sondern daß es auch intransitive seelische Regungen gibt.

Im folgenden seien ausschließlich die transitiven und die reflexiven seelischen Regungen, die beide auf Gegenstände bezogen sind, weiter betrachtet. Um nun ein volles Verständnis des menschlichen Seelenlebens zu gewinnen, ist es nötig, nicht bei dem bloßen Überblick über die verschiedenen Arten seelischer Regungen, wie wir ihn bisher gewonnen haben, stehen zu bleiben, sondern etwas weiter in den Aufbau des menschlichen Seelenlebens einzudringen. Es sei aber daran erinnert, daß unser Ziel eine verstehende Psychologie ist, und daß deshalb die Analyse absichtlich überall nur soweit geführt wird, als sie für die Erreichung dieses Zieles notwendig und zweckmäßig ist. Dem Drang, noch weiter ins einzelne zu gehen, muß das energische Streben, zum Ganzen zu kommen, einen genügenden Widerstand entgegensetzen.

Bis jetzt ist auf der einen Seite die Mannigfaltigkeit der irgendwie bewußten Gegenstandsregionen, auf die sich das Seelenleben beziehen kann, kurz skizziert worden, und auf der anderen Seite ist das seelische Subjekt mit den verschiedenen Arten seelischer Regungen, die sich auf die verschiedenen Teile der bewußten Umgebung richten können, dieser Umgebung gegenübergestellt worden. Es gilt nun, diese Glieder in konkrete Beziehungen zu setzen, d. h. zu verfolgen, wie sich die verschiedenen seelischen Regungen auf die verschiedenen bewußten Gegenstandsgebiete verteilen können, und so das Ganze eines wirklichen menschlichen Seelenlebens aufzubauen. Zuerst wollen wir die transitiven und später dann die reflexiven seelischen Regungen in bezug auf die verschiedenen Gegenstandsgebiete etwas genauer ins Auge fassen.

a) Die transitiven Seelenregungen.

Die transitiven seelischen Regungen sind diejenigen, welche sich auf etwas beziehen, was für das Bewußtsein jenseits der eigenen seelischen Wirklichkeit liegt. Ihnen gehört daher die Gesamtheit der transitiven Gegenstandsgebiete zu. Von diesen liegt die Sphäre des eigenen Leibes dem seelischen Subjekt am nächsten. Betrachten wir daher zunächst die transitiven seelischen Regungen, die sich auf den eigenen Leib beziehen.

Mag der eigene Leib an sich wirklich sein oder nicht, jedenfalls ist er für das seelische Subjekt da, d. h. das seelische Subjekt ist sich seines eigenen Leibes irgendwie bewußt als einer raumerfüllenden, gegliederten Masse von mehr oder weniger bestimmter Form. Das seelische Subjekt findet sich nun an einer bestimmten Stelle in dieser Masse, nämlich in dem Kopfe, eingebettet. Von dieser Stelle aus geht dann bei einem normalen, wachen Menschen ein konstantes Innesein in den ganzen Leib hinein. In diesem Innesein steht der eigene Leib nicht gegenständlich abgesetzt dem seelischen Subjekt gegenüber, sondern dieses Innesein durchdringt den Leib von innen her und es ist zunächst nur ein summarisches Innesein. Trotzdem kann es bei demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten, und bei verschiedenen Menschen mannigfach verschieden sein, indem es z. B. einmal mehr oder weniger dumpf, verschwommen und versunken ist, ein andermal dagegen mehr oder weniger hell, scharf und zentriert ist. Vermutlich hat jeder Mensch eine durchgehende eigene Art, wie er sich seines eigenen Leibes inne ist. Wahrscheinlich ist sie auch für Mann und Frau verschieden.

In diesem dauernden Innesein steht übrigens der eigene Leib schon in einem subjektiven Beachtungsrelief da. So ist z. B. für gewöhnlich die sog. Vorderseite des Leibes gegenüber seiner Rückseite bevorzugt; der Kopf, die Augen und der Mund, selbstverständlich von innen her erfaßt, bilden wieder besonders betonte Stellen. Dieses Beachtungsrelief, in dem der eigene Leib in dem dauernden Innesein dasteht, ist bei verschiedenen Individuen und wohl auch bei den beiden Geschlechtern ein charakteristisch verschiedenes. Natürlich kann gelegentlich auch eine bestimmte Partie des Leibes, die sonst ganz zurücktritt, kürzere oder längere Zeit besonders hervortreten und im Laufe des Lebens wird sich das Beachtungsrelief regelmäßig in bestimmter Weise verändern.

Selbstverständlich ist im Innesein der eigene Leib auch erfüllt mit mehr oder weniger stark hervortretenden Lebensvorgängen, wozu regelmäßig wiederkehrende leibliche Bedürfnis- und Triebregungen kommen. Auch der leiblichen Frische und Gesundheit oder der Mattigkeit und Krankheit, seiner nach außen bezogenen Leistungskraft in diesem oder jenem leiblichen Teil kann das seelische Subjekt inne sein. Die Fragen, die die Ärzte an ihre Kranken stellen, setzen

voraus, daß diese fähig sind, die leiblichen Äußerungen krankhafter Vorgänge von innen her zu erfassen.

Gewiß wird das Totalinnesein des eigenen Leibes oft mehr oder weniger in die Randzone des Bewußtseins zurücktreten und dunkler und dunkler werden, aber es sind doch nur äußerst seltene Fälle, in denen das Innesein des eigenen Leibes völlig verschwindet; vor allem, wenn sich das seelische Leben intensiv der Außenwelt zuwendet, wird das Innesein des eigenen Leibes mehr oder weniger zurücksinken. Aber falls dabei der Leib Bewegungen macht, geht, Glieder bewegt, spricht usw., pflegt doch ein Innesein dieser eigenen leiblichen Bewegungen vorhanden zu sein. Manche leiblichen Vorgänge ziehen direkt das Innesein auf sich und halten es mehr oder weniger lange und energisch fest.

Dieses Innesein kann natürlich auch in ein gegenständliches Wahrnehmen übergehen. Ebenso können sich die übrigen kognitiven Regungen, wie das Vorstellen, das Fragen, das Vermuten, Überlegen, kurz allerlei Denkregungen auf den eigenen Leib und auf das, was in ihm ist, so, wie es von innen her sich darstellt, richten.

Der eigene Leib kann aber auch von außen her wahrgenommen werden. Was so wahrgenommen wird, stellt sich dem seelischen Subjekt als die äußere Erscheinung des von innen her erfaßten Leibes und seiner inneren Vorgänge dar. Ein Bewußtsein von dem Aussehen des eigenen Leibes und der leiblichen Betätigungen pflegt dann das Innesein von innen her zu begleiten, auch wenn das Aussehen von außen nicht wahrgenommen wird. Und dieses Aussehen kann dann natürlich zum Gegenstand der mannigfachsten Denkregungen werden.

Indem der Blickpunkt und das Blickfeld in der inneren oder äußeren Leibsphäre umherwandern, tritt bald dieses, bald jenes ins Helle empor oder sinkt wieder ins Dunkle zurück, während anderes mehr oder weniger dauernd im Dunkel verharrt.

Von den kognitiven Regungen haben wir oben eine Reihe von seelischen Regungen unterschieden, die wir als affektive und axiologische zusammengefaßt haben. Von diesen seien zunächst die Regungen der inneren Stellungnahme in bezug auf die eigene Leibsphäre betrachtet. Das seelische Subjekt ist nämlich nicht nur seines eigenen Leibes inne, ist nicht nur in kognitiven Regungen

darauf bezogen und hat nicht nur ein Wissen, daß der Leib zu ihm gehört, sondern es nimmt schon unwillkürlich eine bestimmte innere Stellung zu seinem eigenen Leib und zu dem, was es darin und daran vorfindet, ein. Zunächst kann sich das seelische Subjekt, indem es des eigenen Leibes inne ist, in dauernder Strömung gleichsam in dem eigenen Leib ausbreiten, ihn gleichsam bis zu seinen Grenzen erfüllen, und ihn mit sich in bestimmter Einheit verschmelzen. Der eigene Leib ist dann für das seelische Subjekt in keiner Weise mehr ein Fremdkörper, sondern er ist so mit ihm innerlich eins, daß alle seine Regungen ohne weiteres als Regungen des Ich, und alles, was in dem Leibe geschieht, ohne weiteres in dem Ich zu geschehen scheint. Im Gegensatz zu dieser Totaleinigung mit dem eigenen Leib, die in normalen Fällen unwillkürlich einzutreten pflegt, stehen dann die selteneren Fälle, in denen das seelische Subjekt den eigenen Leib, dessen es inne ist, von sich total gesondert hält oder sich ihm ganz entgegensetzt, ihn von sich wegstößt, ihn als Fremdkörper ausscheidet. Die Regungen des eigenen Leibes erscheinen dann nicht ohne weiteres als Regungen des Subjektes, sondern als Regungen eines Fremdkörpers, die nur das Ich mehr oder weniger affizieren. So stehen z. B. dann die leiblichen Triebregungen des Hungers, Durstes und des Geschlechtstriebes dem seelischen Subjekt in gewisser Distanz gegenüber. Und die Schicksale des eigenen Leibes erscheinen bei solcher Sonderung oder Entgegenstellung zum eigenen Leib nicht mehr ohne weiteres als Schicksale des Ich, sondern zunächst als Schicksale, die einem vom Ich verschiedenen Lebewesen begegnen. In der Herstellung und Aufrechterhaltung einer solchen Sonderungs- oder Entgegensetzungsstellung kann sich natürlich das Ich auch willentlich betätigen.

Diese inneren Einigungen, Sonderungen und Entgegensetzungen des seelischen Subjektes können sich nun in besonderer Weise auch nur auf einzelne Teile, oder auf bestimmte Zustände und Vorgänge des eigenen Leibes richten. So kann sich das seelische Subjekt, auf der Basis einer allgemeinen Einigung mit dem übrigen Leib, doch sondern oder sogar entgegensetzen gegen die eigenen Geschlechtsorgane und gegen die Geschlechtsregungen; oder auch gegen Teile, die es für häßlich hält, gegen Vorgänge, die ihm Schmerz bereiten u. dgl. So können sich die einigenden und die sondernden

Stellungnahmen in mannigfacher Weise über die verschiedenen Stellen des Leibes verteilen, so daß der Leib in einem bestimmten Relief der Stellungnahmen des seelischen Subjektes dasteht. Diese stellungnehmenden seelischen Regungen können noch nach verschiedenen Richtungen besonders modifiziert sein. So kann z. B. die innere Einigung mit dem eigenen Leib oder mit Teilen desselben eine mehr oder weniger innige sein, d. h. das seelische Subjekt kann mit dem Leib mehr oder weniger tief verschmelzen. Die Sonderung und Entgegensetzung in bezug auf den eigenen Leib kann auch mehr oder weniger distanzierend sein. Die Einigung mit dem eigenen Leib pflegt meistens intentional völlig unbefristet zu sein, d. h. das seelische Subjekt ist so mit dem eigenen Leibe geeint, als ob es ewig mit ihm verschmolzen sein werde. Dies ist vor allem in der Jugend der Fall, während im Alter die Einigung, wenn auch unbestimmt, so doch intentional befristet erscheint. Die Sonderung und Entgegensetzung zum eigenen Leibe pflegt dagegen eine mehr oder weniger befristete zu sein, d. h. ihr pflegt vom seelischen Subjekt eine beschränkte Zeitdauer zugemeint zu sein. Bei alten und schwer kranken Menschen ist die Sonderung vielleicht zuweilen auch eine intentional ewige.

Schließlich kann sich das seelische Subjekt in der inneren Stellungnahme unwillkürlich oder willentlich auch in verschiedene Ordnungsstellung zu seinem eigenen Leibe setzen. Es kann sich z. B. in der innigen Verschmelzung mit seinem Leibe diesem sich völlig unterordnend hingeben, wie es für manche Menschen charakteristisch ist. Oder es eint sich mit seinem Leibe gleichsam kameradschaftlich. Oder es ordnet sich in der inneren Entgegensetzung seinem Leibe in großer Höhe über.

Die einmal hergestellte und bestimmt modifizierte Stellungnahme zum eigenen Leib braucht übrigens nicht konstant zu bleiben, sondern kann sich im Laufe der Zeit in verschiedenen Hinsichten vielfach ändern. Und die verschiedenen Individuen zeigen je nach ihrem Alter, Geschlecht, Typus und ihrer Individualität verschiedene Formen dieser inneren Stellungnahme zu ihren Leibern, deren Teilen und inneren Vorgängen.

Die Sphäre des eigenen Leibes ist jedoch beim Menschen nicht nur Gegenstand seiner nüchternen Kenntnisnahme und Erkenntnis, sie

ist nicht nur Objekt der inneren Einigung, Sonderung oder Entgegensetzung in einer bestimmten Ordnungsstellung, sondern sie ist sowohl als Ganzes, als auch in ihren einzelnen Teilen, Zuständen, Vorgängen und Bedürfnisregungen für das seelische Subjekt mit Wertbestimmtheiten mannigfacher Art durchtränkt. Das Ganze sowie das einzelne in ihr bietet sich dem seelischen Subjekt als etwas Gutes oder Schlechtes, als etwas Schönes oder Häßliches, als etwas Edles oder Gemeines, als etwas Angenehmes oder Unangenehmes dar. Diese verschiedenen Wertbestimmtheiten in oder an seinem eigenen Leibe sind aber nur dann für das seelische Subjekt überhaupt selbst da, wenn dieses Subjekt im Innesein oder Wahrnehmen des Leiblichen noch die entsprechenden wertfühlenden oder wertfindenden Regungen seinem Leibe und dessen verschiedenen Stellen zuschickt. Denn erst dann werden die betreffenden Wertbestimmtheiten dem Subjekt enthüllt. Von diesem Wertfühlen oder Wertfinden ist, wie schon früher gesagt, das bloß kognitive Wertmeinen, das Fürwertvollhalten und Als-wertvoll-behaupten verschieden. So kann z. B. für das Wertfühlen der eigene Leib etwas durchaus Edles und Schönes sein, während ihn die Wertmeinung für etwas Schlechtes hält, und für das Wertfühlen kann er etwas Gemeines, Häßliches sein, während die Wertbehauptung ihn für etwas Edles und Schönes erklärt.

Im allgemeinen findet das Wertfühlen im eigenen Leibe sowohl positiv Wertvolles, also Edles, Schönes und Gutes, als auch negativ Wertvolles, also Gemeines, Häßliches und Schlechtes vor, so daß der Leib für das seelische Subjekt gewöhnlich ein ungeordnetes Durcheinander von Schönem und Häßlichem, Edlem und Gemeinem, Gutem und Schlechtem, Angenehmem und Unangenehmem sowohl in seinen Teilen, als auch in seinen Zuständen, Vorgängen und Bedürfnisregungen bildet. Und die so gefühlten Werte und Unwerte widerstehen dem Versuche, sie durch Wertmeinungen und Wertbehauptungen vor sich selbst und vor anderen Menschen umzuwerten. Gewiß gibt es auch Werttäuschungen in bezug auf die eigene Leibsphäre, aber diese sind von falschen Wertmeinungen und Wertbehauptungen verschieden. So z. B. ist es etwas durchaus anderes, wenn ein Mensch seinen Leib als etwas Edles fühlt und sich darin täuscht, als wenn er ihn bloß für etwas Edles hält und darin irrt, oder als wenn er schließlich nur so tut, als ob er seinen Leib für etwas

Edles halte, dabei aber weiß und fühlt, daß er durchaus nichts Edles ist. Dasselbe gilt natürlich auch dann, wenn es sich nur um einzelne Teile oder um bestimmte Verhaltungsweisen des eigenen Leibes handelt. — Ist übrigens das Wertfühlen in bezug auf den eigenen Leib stumpf oder ausgeschaltet, so stellt sich dieser Leib für das seelische Subjekt als ein bloßes Objekt dar, das weder gut noch schlecht, weder schön noch häßlich ist, gleichgültig welche Werte er nun wirklich haben mag.

Ist übrigens das seelische Subjekt mit dem eigenen Leibe in Gleich- oder Unterordnung besonders innig geeint, so erscheinen ihm die Werte und Unwerte, die es in oder an seinem Leibe vorfindet, ohne weiteres als Werte oder Unwerte seiner selbst.

Es richten sich nun weiter auch diejenigen Gefühlsregungen, die wir die Gesinnungsregungen nennen, auf die eigene Leibsphäre. Das seelische Subjekt kann seinen Leib überhaupt oder diesen oder jenen seiner Teile oder Zustände oder Vorgänge oder Bedürfnisregungen mit Liebe oder mit Haß, mit Güte oder mit Feindseligkeit bestrahlen. Und der eine Mensch ist etwa dauernd von Liebe und gütigem Wohlwollen gegen seinen Leib oder gegen bestimmte Teile desselben, z. B. gegen sein vermeintlich schönes Gesicht oder gegen seine vermeintlich edlen Hände erfüllt, während ein anderer nur mit stiller oder offener Feindseligkeit und mit Übelwollen auf sie hinsticht.

Zwar schließen die liebevollen Gesinnungen eine gewisse innere Einigung mit dem Leiblichen, auf das sie hingehen, ein, aber es ist nicht umgekehrt jede innere Einigung auch immer schon mit Liebe verbunden. Und ebenso schließen die feindlichen Gesinnungen zwar immer eine gewisse Entgegensetzung gegen das Leibliche, dem sie zustrahlen, ein, aber nicht jede solche Entgegensetzung braucht notwendig zugleich eine feindselige zu sein. Die Liebe zum eigenen Leib führt leicht dazu, ihn auch wertvoll zu finden, der Haß dagegen ihn unwertvoll zu finden. Aber es braucht nicht umgekehrt das Wertvollfinden des Leibes zugleich schon Liebe zu ihm und das Unwertvollfinden nicht schon Haß gegen ihn mit sich zu führen.

Es bedarf keines besonderen Nachweises, daß auch diejenigen Regungen, die man gewöhnlich Gefühle im engeren Sinne nennt,

sehr zahlreich auf die eigene Leibsphäre bezogen sind. Sowohl die positiven, wie Freude, Lust, Wonne und Entzücken, als auch die negativen, wie Trauer, Unlust, Betrübnis, Ärger richten sich auf den eigenen Leib und seine verschiedenen Teile, seine Vorgänge, seine Zustände und seine Triebregungen. Bei manchen Menschen bildet gerade dieses Gefühlsleben, das auf den eigenen Leib bezogen ist, einen sehr umfangreichen Bestandteil ihres Seelenlebens. Unaufhörlich suchen sie ihren Leib nach Lustvollem und Unlustvollem ab und bleiben besonders an allem Unlustvollem, das sie da finden, so gefesselt hängen, daß ihr ganzes übriges Seelenleben gestockt und gestaut wird.

In den bewußten Leib, auf den sich allerlei kognitive Regungen richten, in den sich allerlei Gefühls- und Wertfindungsregungen ergießen, strömen nun schließlich vom seelischen Subjekt zugleich allerlei praktische Regungen hinein. Dies geschieht zumeist unwillkürlich, es kann aber auch eine willentliche Betätigung sein. Die früher erwähnte innere Einigung mit dem Leib braucht noch keinerlei praktisches Verhalten in sich zu schließen, aber während des wachen Lebens erfüllt doch das seelische Subjekt seinen Leib nicht bloß mit dem Innesein und der inneren Einigung, sondern es faßt auch diesen Leib von innen her unwillkürlich und hält ihn dauernd gefaßt, und spannt ihn in bestimmter Weise. Die Haltung, die der menschliche Leib beim Stehen, Sitzen und Liegen; die Haltung, die einzelne seiner Teile, wie der Kopf, die Schultern, die Brust, der Rücken, der Bauch, die Arme, Beine, Hände und Füße zeigen, sind nicht etwa allein durch die eigenen leiblichen Muskelspannungen bedingt, sondern es ist ein vom seelischen Subjekt ausgehender, in den eigenen Leib von innen her sich ausbreitender tätiger Seelenstrom, der zunächst unwillkürlich die leiblichen Haltungen herstellt. Die Tatsache, daß es oft äußerst schwierig ist, durch willentliche Bemühung diese unwillkürliche Spannungsverteilung im eigenen Leibe kürzere oder längere Zeit ganz oder teilweise aufzuheben, beweist nichts dagegen, daß es doch unwillkürliche seelische Tätigkeiten sind, die hier wirken; denn es ist ein schwerer Irrtum zu meinen, unwillkürliche seelische Regungen könnten durch willentliche Bemühung leicht beeinflußt oder völlig beseitigt werden. Gewiß gibt es auch physiologisch bedingte Spannungen im Leibe. Und

häufig tritt zu diesen Spannungen unwillkürlich eine mithelfende seelische Tätigkeit hinzu. Wenn es dann aber gelingt, diese seelische Tätigkeit willentlich aufzuheben, dann erkennt man an der fortbestehenden physiologischen Spannung, daß sie etwas ganz anderes ist, als die unwillkürlichen in den Leib greifenden seelischen Spannungen.

Die Art der Spannungen, die unwillkürlich seelisch in dem Leib bewirkt werden, etwa ihre rücksichtslose Derbheit, oder ihre schonende Zurückhaltung, ebenso die Verteilung der Spannungen in den verschiedenen Teilen des Leibes, ist übrigens bei verschiedenen Menschen charakteristisch verschieden und ist bis zu gewissem Grade in der äußeren Haltung und im äußeren Ausdruck zu erkennen. Außer der dauernden unwillkürlichen seelischen Spannung treten gelegentlich bestimmte unwillkürliche Spannungen in bestimmten Leibteilen auf, z. B. als Erwartungsspannungen oder als Bereitschaftsspanungen zu einem bestimmten seelisch-leiblichen Tun.

Wie schon gesagt, können die seelischen Spannungstätigkeiten auch willentlich in den Leib gerichtet werden. Und nicht nur, um eine leibliche Bereitschaft zu bestimmten seelisch-leiblichen Betätigungen herzustellen, sondern auch um eine mehr oder weniger künstliche Körperhaltung hervorzubringen. Man denke etwa daran, wie früher die preußischen Soldaten sich willentlich bemühen sollten, die berüchtigte preußische militärische Haltung einzunehmen, wie sie willentlich den Nacken zu steifen, die Brust herauszudrücken, den Bauch einzuziehen, den Rücken durchzubiegen, die Knie durchzudrücken und die Beine fest zu spannen hatten.

Die praktischen seelischen Regungen gehen nun unwillkürlich und willentlich über das bloße Herbeiführen von leiblichen Spannungen hinaus. Der menschliche Leib ist während seines wachen Lebens nur selten in leiblicher Ruhe. Unaufhörlich treten Muskelbewegungen auf; der Kopf wird bewegt, die Augen, die Schultern, die Arme, die Hände, die Lage im Stehen, Sitzen und Liegen werden unaufhörlich verändert, und diese Fülle von leiblichen Bewegungen geschieht durchaus nicht nur aus rein leiblichen Antrieben, ohne Zutun unwillkürlicher seelischer tätiger Regungen, sondern auch in ihnen regt sich die vom seelischen Subjekt ausgehende und in den eigenen

Leib hineingehende unwillkürliche Tätigkeit der Seele. Daß eine energische willentliche Bemühung notwendig ist, um diese unwillkürlichen leiblichen Bewegungen zur Ruhe zu bringen, beweist wiederum nicht, daß sie rein leiblichen Ursprungs seien. Auch unwillkürliche seelische Regungen sind nicht so leicht willentlich zu unterdrücken, sondern es bedarf dazu oft einer starken Willensanstrengung. In der leiblichen Unruhe der Jugend drückt sich auch die unruhige Tätigkeit ihrer Seele aus; und je unruhiger die Seele eines Menschen wird, um so unruhiger pflegt auch sein Leib zu werden, wenn er sich nicht willentlich zusammennimmt.

Zu diesen unwillkürlichen praktischen Regungen, die im eigenen Leib Bewegungen hervorbringen, Bewegungen, die meist ungeordnet und planlos sind, kommt aber nun die große Fülle der willentlichen praktischen Regungen, die von innen her den eigenen Leib oder einzelne seiner Teile in mehr oder weniger geordnete Bewegungen versetzen und dabei zuweilen einen Plan verfolgen. Die willentliche Ausführung geordneter und planmäßiger Bewegungen ist in größerem Umfange freilich erst dann möglich, wenn gewisse seelisch-leibliche Zusammenhänge ausgebildet sind, die ein unwillkürliches Ablaufen seelisch-leiblichen Wirkens gestatten; aber um diese Zusammenhänge auszubilden, bedarf es der vorhergehenden willentlichen Betätigung in leiblichen Bewegungen. Und die richtige Verwendung der unwillkürlichen seelisch-leiblichen Zusammenhänge bedarf ebenfalls immer der willentlichen praktischen Betätigung, die sie beherrscht. So erstreckt sich die Seele mit ihren willentlichen praktischen Regungen in den eigenen Leib und setzt ihn in der mannigfachsten Weise in Bewegung, um näher oder ferner liegende Ziele zu erreichen. Auch die Produktion von Sprachlauten oder von Schriftzeichen durch die entsprechenden leiblichen Bewegungen steht unter der Herrschaft dieser willentlichen praktischen seelischen Regungen.

Zu den praktischen Regungen wurden oben auch diejenigen gerechnet, in denen das seelische Subjekt gewisse Forderungen, die es an sich gerichtet vernimmt, ursprünglich verbindlich findet. Wir nannten sie die nomologischen Regungen. Nun steht zunächst fest, daß die menschliche Seele auch in bezug auf ihren eigenen Leib eine große Mannigfaltigkeit von Forderungen vernimmt, die von ihr verlangen, daß sie sich in bestimmter Weise zu ihrem Leib ver-

hält, daß sie dagegen andere, auch mögliche Verhaltungsweisen unterläßt. Viele dieser Forderungen werden ihr freilich zunächst von anderen Menschen entgegengebracht. Andere dagegen erkennt sie von sich aus für verbindlich für sich. Auch einige der von anderen Menschen herkommenden Forderungen in bezug auf ihr Verhalten zu ihrem eigenen Leib erkennt sie ebenfalls für verbindlich. Alle diese Forderungen beziehen sich nun, wie Forderungen überhaupt, zunächst auf ein willentliches seelisches Verhalten des Subjektes, aber bei den hier in Betracht kommenden Forderungen ist eben ein solches Verhalten zu dem eigenen Leib gefordert. Und nun ist es interessant und wichtig zu sehen, daß alle die bisher genannten seelischen Regungen, die sich auf den eigenen Leib beziehen, solchen positiven oder negativen verbindlichen Forderungen unterstehen, daß also von dem willensfähigen Subjekt verbindlich verlangt wird, daß es sein ganzes seelisches Leben, das sich auf seinen eigenen Leib bezieht, willentlich in bestimmter Weise gestaltet. Nach allen diesen Richtungen kommen also im seelischen Leben des Menschen noch diejenigen seelischen Regungen vor, die wir als Verbindlichkeitsfindungen bezeichnet haben. So findet sich das seelische Subjekt verbunden, sich in seinem kognitiven Verhalten unbefangen nach dem selbst leibhaftig Gegebenen und nach der Wahrheit zu richten, und sich nicht in bezug auf den eigenen Leib Täuschungen und Irrtümern hinzugeben. Es findet sich ebenso verbunden, sich in der Einigung mit dem eigenen Leibe nicht völlig untergehen zu lassen und sich ihm nicht absolut unterzuordnen, sondern sich von dem Leib immer noch in gewisser Weise zu sondern, gesondert zu halten und sich in angemessener Weise ihm überzuordnen, und weiter bei dieser inneren Einigung mit dem Leibe keine intentionale Ewigkeit, sondern eine, wenn auch unbestimmte, Befristung zu bilden. Ebenso findet sich das seelische Subjekt verbunden, sich dem eigenen Leibe nicht total entgegenzusetzen, sondern sich mit ihm, wenn auch locker und befristet, in gewisser Weise innerlich zu einen. In bezug auf seine Wertfindungen, die sich auf den eigenen Leib beziehen, findet das seelische Subjekt die verbindliche Forderung vor, sich keinen Werttäuschungen hinzugeben, den Leib und das einzelne an oder in ihm weder zu überschätzen, noch zu unterschätzen, sondern sich möglichst unbefangen um die Erfassung ihrer objektiven Werte

zu bemühen. Auch seine Gesinnungsregungen in bezug auf das eigene Leibliche findet es nicht frei von verbindlichen Forderungen, die von ihm verlangen, daß es dem eigenen Leibe und dem, was in ihm geschieht, jeweils die rechten Gesinnungen entgegenbringt. Die rechten, d. h. diejenigen Gesinnungen, die den erfaßten objektiven Werten und Unwerten des Leibes, seiner Teile, seiner Zustände, seiner Vorgänge, seiner Bedürfnisregungen und seiner Schicksale entsprechen, also dem irgendwie Guten die angemessenen freundlichen und dem irgendwie Schlechten die angemessenen feindlichen Gesinnungen zuzuwenden. Weiter findet sich das seelische Subjekt verbunden, auch sein Gefühlsleben im engeren Sinne, sofern es der eigenen Leibsphäre zugewandt ist, willentlich richtig zu gestalten, so z. B. sich über Schönes und Gutes in der eigenen Leibsphäre nicht übermäßig zu freuen und über das Häßliche und vielerlei Unangenehme in ihr sich nicht übermäßig zu betrüben und zu ärgern. Schließlich sind aber auch die praktischen Verhaltungsweisen der seelischen Subjekte zu ihrem eigenen Leibe Forderungen unterworfen, die das seelische Subjekt verbindlich für sich findet, so z. B. der Forderung, sein Gesicht nicht fortwährend in verzerrte Spannungen zu versetzen, die leibliche Haltung nicht ganz zu verlieren, oder keine menschenunwürdige Haltung anzunehmen, sich geziemend zu bewegen, die leiblichen Lebensäußerungen zu beherrschen und den eigenen Leib oder Teile von ihm nicht gewalttätig und roh zu behandeln, und was dergleichen mehr ist.

Wir sehen also, daß die menschliche Seele sich mit allen Arten seelischer Regungen in den eigenen Leib fortwährend hineinbegibt und sich an ihm und an allem, was in ihm ist und geschieht, soweit sie dessen inne ist, unwillkürlich und willentlich betätigt. Freilich ist meistens der überwiegende Teil des transitiven seelischen Lebensstromes auf etwas Außerleibliches gerichtet, aber es kommt doch nur selten vor, daß dieser außerleibliche Seelenstrom den in den Leib gerichteten vollständig zurücksaugt und verschwinden läßt. Nur in außergewöhnlichen Fällen „vergißt" die Seele ihren Leib vollständig und geht gleichsam leiblos in ihrem übrigen Seelenleben auf.

Der von dem seelischen Subjekt ausgehende und in und auf den Leib hingehende transitive Seelenstrom überschreitet aber nun auch

den Leib und findet zunächst an den verschiedenen Bekleidungsstücken des Leibes ein weiteres Gegenstandsgebiet für seine seelischen Regungen. Während seines wachen Lebens findet nämlich der Mensch seinen Leib meistens irgendwie bekleidet mit sonderbaren und merkwürdig zusammengestellten Kleidungsstücken, Schmuckgegenständen, Gebrauchsgegenständen und zuweilen mit Waffen. Er vergißt nur selten, wie und womit er gerade bekleidet ist, d. h. er ist dauernd dieser Kleidungsstücke und ihrer Lage an seinem Leibe irgendwie bewußt. Er ist irgendwie ihrer Beschaffenheit, der Art wie sie seinen Leib kleiden, beengen, bedrücken, spannen und behindern, oder ihn im Gegenteil frei lassen, ihn schmiegsam, weich und glatt berühren, inne. Es ist für ihn etwas anderes, ob er eine alte oder eine neue Zivilkleidung, eine militärische Uniform, oder einen priesterlichen Mantel trägt. Diese oder jene, etwa besonders beengenden oder wertvollen, Kleidungsstücke können in diesem Innesein besonders hervortreten, so daß die Gesamtheit dessen, was er an sich trägt, ihm in einem bestimmten Beachtungsrelief bewußt zu sein pflegt. Auf diese Kleidungsstücke und auch auf den Vorrat solcher, die er gerade nicht trägt, richten sich mannigfache kognitive Regungen, die bei manchen Menschen einen großen Teil ihres täglichen Seelenlebens ausmachen.

Auch Regungen der fühlenden Stellungnahme richtet die Seele auf die Kleidung, die ihr Leib gerade trägt. Im allgemeinen einigt sie sich in bestimmter Weise mit den gewohnten Kleidungsstücken, die sie dann mit dem Leib zusammen innerlich zu sich hinzunimmt, und mit denen zusammen sie sich aus der übrigen Umgebung innerlich herausschält und sich ihr gegenüberstellt. Von diesen oder jenen einzelnen Teilen oder zuweilen auch von der Gesamtkleidung sondert sie sich gelegentlich ab, ja, sie setzt sich ihnen unter Umständen mehr oder weniger innerlich entgegen.

Gerade an den Kleidungsstücken, die der Mensch mit sich trägt, pflegen sich die Regungen der Wertfindung lebhaft zu betätigen. Er findet das eine schön und gut, das andere häßlich und schlecht oder alles tadellos; im anderen Falle alles miserabel. Je mehr er die Dinge, die er an sich trägt, innerlich mit sich eint, um so mehr machen die positiven Werte seiner Kleidungsstücke auch seinen eigenen Leib und seine eigene Seele wertvoll, und die entgegengesetzten Unwerte

machen ihn auch als Leib und Seele selbst unwertvoll. Ein Mensch, der gerade reine, ordentliche, vermeintlich sehr wertvolle und ihn gut kleidende Kleidungsstücke angezogen hat, fühlt sich oft leiblich und seelisch als ein besserer Mensch. — Freilich, für eine überlegene Betrachtung sind fast alle Kleidungsstücke, die die Menschen je getragen haben und tragen, und besonders ihre sonderbare Zusammenstellung, mögen sie sonst noch so reizend, elegant oder würdevoll sein, doch immer ziemlich komisch. Auch die sog. naturgemäße Kleidung ist fast immer komisch, zumindest in ihrer Zusammenstellung. Ja, die Damenhüte pflegen fast immer sogar ulkig zu sein. Die meisten Menschen pflegen freilich, so lange ihre Kleidungsstücke der herrschenden Mode entsprechen, sie sehr ernst zu nehmen und das Komische gar nicht zu bemerken. Erst wenn die Mode vergangen ist, zeigen sie durch ihr Lächeln, daß sie jetzt das Komische sehen. —

Die verschiedenen Kleidungsstücke werden von dem seelischen Subjekt, besonders wenn es sie kostbar und vorzüglich sitzend findet, auch mit Liebesregungen und, wenn es sie unwertvoll und schlecht passend findet, mit Feindseligkeitsregungen bestrahlt. Aber auch andere Gründe können bewirken, daß dieses oder jenes Kleidungsstück besonders geliebt oder besonders gehaßt wird.

Nun nehme man hinzu die Fülle der Gefühlsregungen der Freude, des Stolzes, des Ärgers, des Verdrusses, die sich so oft im menschlichen Seelenleben auf die eigenen Kleidungsstücke richten. Dann sieht man, ein wie großer Teil des affektiv-axiologischen Seelenlebens sich auf dieses sonderbare Sammelsurium von Gegenständen, die der Mensch mit sich herumträgt, oder die er bereit hält, mit sich herumzutragen, tatsächlich bezieht und beziehen kann.

Man darf aber schließlich auch die vielen unwillkürlichen und willentlichen praktischen Zielungen, Bereitschaften und Tätigkeiten, die sich auf die Kleidungsstücke des Menschen beziehen, nicht übersehen. Wie viel Wünschen, Hoffen, Fürchten und Wollen geht in diese Richtung! Wie viel konstante Bereitschaft, die Kleidungsstücke zu schonen, sie sauber und ordentlich zu halten, ist in den menschlichen Seelen vorhanden! Die tätigen praktischen Regungen, die sich auf den Leib direkt richten, können dagegen die eigene Kleidung nur indirekt erreichen, indem sie den Weg durch den eigenen Leib nehmen. Aber auch sie nehmen einen großen Um-

fang im menschlichen Seelenleben ein. Man denke an die Zeiten des Ankleidens und Auskleidens, des Reinigens und Ausbesserns, des Anschaffens und Probierens aller möglichen Kleidungsstücke und man wird sehen, daß sich im Leben jedes normalen Menschen viele praktische seelische Tätigkeiten auf die eigenen Kleidungsstücke richten. Nimmt man die oben schon angeführten seelischen Regungen, die sich ebenfalls darauf beziehen, mit hinzu, so kann man vermuten wie sehr bei manchen Menschen, besonders bei solchen weiblichen Geschlechtes, das Seelenleben von diesen seelischen Regungen ausgefüllt sein kann. Selbstverständlich ist der Umfang dieses Seelenlebens, ebenso wie der Umfang des auf den eigenen Leib gerichteten bei verschiedenen Menschen sehr verschieden, aber selten sinkt er doch bei einem normalen erwachsenen Menschen unter eine gewisse immer noch beträchtliche Größe herunter.

Was aber auch hier gerade für den Menschen charakteristisch ist, das ist die wichtige Tatsache, daß er auch gegenüber seiner eigenen Kleidung verbindliche Forderungen vorfindet, die von ihm verlangen, daß er sich ihr gegenüber in bestimmter Weise verhalte. Freilich ist die Verbindlichkeit mancher Forderungen mit dem Wechsel der Mode und der Sitte veränderlich, aber darüber hinaus bleiben doch gewisse dieser Forderungen dauernd verbindlich für ihn. So z. B. die Forderungen der Reinlichkeit, der Ordentlichkeit, des Passens der Kleidung für bestimmte Gelegenheiten usw.

Die menschliche Seele bleibt nicht dabei, sich in ihren Leib und auf dessen Kleidungsstücke zu erstrecken, sondern sie findet über diese hinaus zunächst noch alles das vor, was man als die Außenwelt bezeichnet, und richtet nun auf diese Außenwelt wohl dem umfangreichsten Teil ihres Seelenlebens. Wenn sie sich aber mit ihren seelischen Regungen der vorgefundenen Außenwelt zuwendet, dann pflegt der auf den eigenen Leib und dessen Kleidungsstücke gerichtete Seelenstrom durchaus nicht ganz zu verschwinden, er wird nur ärmer, im Ganzen dunkler, und seine Gegenstände, Leib und Kleidung, rücken mehr oder weniger in die dunkle Randzone. Die Seele selbst, die sich an einer bestimmten Stelle im Kopf eingebettet findet, befindet sich dadurch mit ihrem Leib und dessen Kleidung an einer bestimmten Stelle dieser Außenwelt. Andererseits gehört für sie doch auch der Leib und die Kleidung zu dieser Außenwelt. Freilich ist

die Außenwelt für den Menschen gewöhnlich nur alles dasjenige, das seinen bekleideten Leib im Raum umgibt.

Wenn wir nun die seelischen Regungen, die sich im Menschen auf die Außenwelt und auf das, was er in ihr an Gegenständen und Geschehnissen vorfindet, in einigen Hauptzügen verfolgen, so ist wiederum mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß für die psychologische Betrachtung als Außenwelt selbstverständlich nur dasjenige in Betracht kommt, was für den normalen Menschen im täglichen Leben als solche sich darstellt. Denn sein wirkliches seelisches Leben lebt er nur in bewußter Beziehung zu dieser Außenwelt und nicht etwa in Beziehung zu Atomen, Elektronen und deren Bewegungen.

Zunächst findet das seelische Subjekt um die Stelle in seinem Kopf herum den nach allen Seiten sich erstreckenden **Raum** vor, in dem es auch seinen eigenen Leib vorfindet. Im gegebenen Momente nimmt der Mensch gewöhnlich nur ein beschränktes Stück dieses Raumes von seiner Subjektstelle aus selbst leibhaftig wahr, ein Stück, das aber für sein Bewußtsein ohne Grenze nach allen Seiten übergeht in den übrigen Teil des Raumes, der als Ganzer ihn nach allen Seiten lückenlos umgibt. Aber auch dieser übrige Teil, der also nicht wahrgenommen ist, pflegt doch nicht überall in der gleichen Weise bewußt zu sein, sondern ein Teil des Raumes pflegt in bestimmtem Anschluß an den eigenen Leib und in eigentümlicher Gesamtform, die sich aber nach allen Seiten grenzenlos nach außen verliert, für das Bewußtsein herausgehoben zu sein. Dieses Stück erstreckt sich von der Vorderseite des Leibes aus am weitesten in die Ferne, kommt rechts und links, oben und unten näher an den eigenen Leib heran und schließt sich nach hinten kurz hinter dem Rücken zusammen; es hat also eine eigenartige, kolbenförmige Gestalt. Die Größe dieses vom seelischen Subjekt innerlich beleuchteten Raumstückes ist übrigens zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Menschen sehr verschieden. Es macht den inneren, räumlichen Horizont aus, in dem ein Mensch sein Leben lebt, und er pflegt eben bei verschiedenen Menschen ein verschieden weiter oder enger zu sein. Auch das Raumstück, das der Mensch jeweils wahrnimmt, ist für ihn von sehr verschiedener Weite. Der Raum, den er in einem künstlich erleuchteten Zimmer wahrnimmt, ist bedeutend kleiner für ihn, als der

Raum, den er auf einer weiten Ebene oder von einem hohen Bergesgipfel selbst leibhaftig vor sich findet.

Auf diesen vorgefundenen Raum und seine Teile können sich nun schon kognitive Regungen aller Arten beziehen und zu einer Fülle von Erkenntnissen führen. Ob die Erkenntnisse, die jeder normale Mensch über den Raum gewinnt, wirklich wahr sind, oder nicht, darüber hat die Psychologie nicht zu entscheiden. Für sie kommt es nur darauf an, daß für den Menschen ein so beschaffener Raum dasteht, in dem und in bezug auf den er sein tägliches Leben lebt.

Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß auch Gefühlsregungen verschiedener Art sich auf den Raum beziehen; so können außerordentlich große Räume ein ehrfurchtsvolles Staunen, oder der Raum selbst eine feindselige Mißachtung in einem Menschen erregen; oder es kann sich eine schmerzliche Sehnsucht in den in weiter Ferne unabgeschlossenen Raum ergießen. Dagegen sind praktische seelische Regungen, sobald die Seele der Unangreifbarkeit und absoluten Unveränderlichkeit des Raumes bewußt ist, ihm gegenüber völlig ausgeschlossen.

In diesem einen, vorgefundenen Raum befindet sich für die Seele alles, was für sie zur Außenwelt gehört. Ehe wir jedoch auf die seelischen Regungen eingehen, die die Seele dieser Außenwelt zuschickt, sei noch kurz darauf hingewiesen, daß die menschliche Seele auch die Zeit vorfindet und ihr ebenfalls gewisse seelische Regungen zuwendet. Die Zeit ist ihr bewußt als etwas unaufhörlich Verfließendes, dessen Fluß durch nichts aufgehalten werden kann. Es ist kein Zweifel, daß die Seele des gegenwärtigen Fließens der reinen Zeit gelegentlich selbst leibhaftig inne werden kann. An das Jetzt schließt sich für das Bewußtsein des Menschen auf der einen Seite ohne Grenze die nähere und entferntere Vergangenheit, und auf der anderen Seite die nähere und fernere Zukunft an. Auch kognitive Regungen verschiedener Art wenden sich gelegentlich der Zeit zu. Bestimmte Einigungsströmungen können sich ebenfalls z. B. auf die Gegenwart, oder auf die Zeit, in der das eigene Leben bisher verlaufen ist, oder auf die Vergangenheit überhaupt, oder auf die Zukunft richten. Wertmeinungen, Gesinnungs- und Gefühlsregungen verschiedener Art richten sich ebenfalls zuweilen auf die Zeit und ihren Verlauf. Dagegen sind praktische Regungen in bezug auf die Zeit für ein be-

sonnenes Subjekt ganz ausgeschlossen. Es können zwar ohnmächtige Wünsche auftreten, die Gegenwart festzuhalten, die Zukunft herbeizuziehen oder die Vergangenheit zurückzuholen; aber sobald dem seelischen Subjekt die Unangreifbarkeit der Zeit bewußt wird, kann es die praktischen Regungen des Fassens, Haltens oder Bewegens nicht mehr auf die Zeit richten.

Wenn nun die Seele ihr seelisches Leben auf das richtet, was für sie im Raume und in der Zeit da ist und geschieht, so pflegt das Raum- und Zeitbewußtsein nicht zu verschwinden, sondern weiterhin, wenn auch in modifizierter Form, dazubleiben. Denn für das Bewußtsein der Seele ist alles, was sie als Außenwelt und Außenweltbestandteile vorfindet, auch im Raum und in der Zeit.

Als Außenwelt findet nun die Seele außerhalb ihres bekleideten Leibes zunächst eine Mannigfaltigkeit von **Körperdingen**, die in dem bewußten Raume verteilt sind, und dazu eine Mannigfaltigkeit von Geschehnissen an und zwischen den Körpern im Raume und in der Zeit vor. Seinen eigenen Leib findet der Mensch getragen und berührt von diesem oder jenem Teil dieser Körperwelt und in bestimmter Lage zu den anderen in der Umgebung befindlichen Körpern. Den Raum, der sich zwischen den Körpern befindet, findet er mit Helligkeit oder geringerer oder größerer Dunkelheit, mit größerer oder geringerer Kälte oder Wärme, mit mehr oder weniger vielen Geräuschen, mit Luftstille oder Luftströmungen, und zuweilen mit bestimmten Gerüchen erfüllt.

Die menschliche Seele sichtet in dem Raum und in der Zeit die stoffliche Welt, die Erdoberfläche mit den Körperdingen, die sich darauf befinden, mit den Geschehnissen, die da stattfinden. Sie sichtet das Land, die stillstehenden und fließenden Gewässer, die ruhige oder bewegte Luft, den Himmel, die Wolken, Regen und Schnee, die Sonne, den Mond und die Sterne. Sie findet die Erdoberfläche teilweise bewachsen mit lebenden Gräsern, Moosen Pflanzen, Sträuchern und Bäumen, und auf, in und über der Erdoberfläche und im Wasser allerlei Tiere, die da leben und sich bewegen. Er findet vor allem andere Menschen, die sich ihm trotz aller Verschiedenheiten, die sie untereinander und mit ihm selbst zeigen, als gleichartige, als körperlich-leiblich-seelische lebendige Wesen darstellen, die sich auf der Erdoberfläche bewegen, Sprachlaute und

allerlei Lärm erzeugen, mannigfach in die Körperwelt eingreifen, sie verändern, sie in Bewegung setzen, und die auch auf ihn selbst allerlei Wirkungen ausüben. Er findet diese Menschen zu den verschiedensten sozialen Gemeinschaften verbunden und mit allerlei sozial-juridisch-politischen Ordnungen und Einrichtungen ausgestattet. Er findet alle möglichen unbelebten und belebten Kulturgebilde in dieser Außenwelt vor: Wohnstätten, Gärten, Felder, Wiesen, Wälder, Straßen, Wege und Verkehrsmittel. Eine größere oder geringere Fülle von Gebrauchsgegenständen aller Art bietet sich ihm dar, die er von den Menschen in verschiedener Weise benutzt sieht. Sprachen, Schriften, Literaturprodukte, Gebilde der verschiedenen Künste, verschiedene Wissenschaften und Philosophien trifft er in dieser Außenwelt an.

Sein seelischer Lebensstrom durchstreift nun nacheinander in unregelmäßigem Hin und Her diese Außenwelt mit ihrer unübersehbaren Inhaltsfülle. Überall bilden diejenigen seelischen Regungen die Grundlage, durch die diese Außenwelt und das, was in ihr ist, erst gesichtet wird. Um die Gegenstände der verschiedenen Gegenstandsgebiete zu sichten, bedarf es jedesmal bestimmter entsprechender Arten von Bewußtseinsregungen. So müssen z. B. zu den seelischen Regungen, in denen unbelebte Körperdinge gesichtet werden, noch bestimmte andere hinzukommen, wenn leibliche Lebewesen und seelische Lebewesen sich zeigen sollen. Aber jede normale menschliche Seele vollzieht die verschiedenen seelischen Regungen, die zur Enthüllung der verschiedenartigen Gegenstandsgebiete dienen, bis zu gewisser Grenze unwillkürlich und mit natürlicher Leichtigkeit. Die Seele drängt darauf hin, in dieser Welt ihren Leib umherzubewegen, um immer andere Teile und Gegenstände in ihr zu sichten. Und auf die jeweils gesichteten Gegenstände läßt sie ihren Seelenstrom mit seinen verschiedenen seelischen Regungen hinströmen und setzt sich durch sie mit dem auseinander, was sie in dieser Welt vorfindet. Im allgemeinen pflegen die sichtenden, vorstellenden und kognitiven Regungen auf denjenigen Teil der Außenwelt bezogen zu sein, der sich für das Bewußtsein jetzt und hier in der Nähe des eigenen Leibes befindet. Von da aus pflegt sich der Seelenstrom ein wenig in die mögliche und wahrscheinliche Zukunft und ein wenig in die erinnerte Vergangenheit zu erstrecken.

Indem die verschiedenen seelischen Regungen auf das, was in der Außenwelt gesichtet wird, hingehen und sich ihm gegenüber betätigen, gewinnt diese Außenwelt für die betreffende Seele eine Reihe subjektiver und objektiver Eigentümlichkeiten. Einige der Gegenstände und Teile der Außenwelt erscheinen ihr als bekannt, die übrigen als unbekannt, einige als erkannt und klar, andere als unerkannt und dunkel. Die Betätigungen der Einigungsregungen machen ein Stück der Außenwelt für die Seele zum Heim, zur Heimat, zum engeren und weiteren Vaterland und lassen die übrige Außenwelt als Fremde erscheinen. Ebenso werden aus den sonst fremden Menschen, den sozialen Gemeinschaften und den mannigfachen Kulturgebilden bestimmte einzelne durch die Einigungsregungen mehr oder weniger dauernd und in verschiedenen Modifikationen mit der Seele innerlich verbunden. Liebes- und Haßregungen sondern die andern Menschen und die sozialen Gemeinschaften in Geliebte und Freunde, in Feinde und Gegner. Die Gefühlsregungen der Lust und Freude, der Unlust und Trauer färben gleichsam auf die Gegenstände und Teile der Außenwelt ab und lassen sie in heiterem oder trübem Lichte erscheinen.

Die Regungen der ursprünglichen Wertfindung lassen die verschiedenen Werte und Unwerte, das Gute und Schlechte, das Schöne und Häßliche, das Edle und Gemeine an den verschiedenen Teilen, Gegenständen und Erscheinungen der verschiedenen Natur- und Kulturgebiete sichtbar werden. Aber damit dies geschieht, müssen die Wertfindungen sowohl den Wertarten als auch den Gegenstandsarten entsprechend verschieden sein. Zu den selbst gefundenen Werten und Unwerten kommen dann die Wertmeinungen, die die Seele von anderen Menschen übernimmt. So wird schließlich die Außenwelt für die Seele gleichsam zu einem Vorratsraum der verschiedensten wirklichen und möglichen Güter und Übel. Durch die Regungen der Über-, Unter- und Gleichordnung werden für die Seele die verschiedenen Sphären der Außenwelt, die Menschen und Gruppen von Menschen, soziale Gemeinschaften, Kultursphären und einzelne Kulturgebilde in bestimmte Rangordnungen gebracht, in denen sie ihr dann in Zukunft gegenübertreten.

Durch die Regungen des Wünschens und Fürchtens werden für die Seele in der Außenwelt Wunsch- und Furchtgegenstände und ganze

Wunschfelder und Furchtfelder ausgesondert. Durch die praktischen Betätigungen gegenüber den verschiedenen Gegenständen der Außenweltsgebiete heben sich bestimmte Gegenstände als Gebrauchsgegenstände, andere als eigene Leistungsprodukte hervor. Indem die Seele für ihr Verhalten verbindliche Forderungen in bezug auf die verschiedenen Gebiete der Außenwelt findet, oder von anderen Menschen gläubig als verbindlich für sich aufnimmt, bilden sich für sie in dieser Außenwelt öffentliche und private Gebots- und Verbotsfelder. Schließlich findet die Seele auch die früher erwähnten mannigfachen Gesamtcharaktere der verschiedenen weiteren und engeren Örtlichkeiten in der Außenwelt vor.

In dieser Außenwelt ist für die Seele ein mannigfaches, unübersehbares, fortwährendes Geschehen vorhanden. Sie erkennt die Bedeutung dieses Geschehens für die verschiedenen Gegenstände und für sich selbst, ihren Leib und ihre Kleidung in gewissem Umfang mehr oder weniger richtig. Sie empfängt Einwirkungen aus den verschiedenen Gebieten dieser Außenwelt und übt selbst Wirkungen auf diese aus. Ihr ganzes Verhalten zur untermenschlichen Welt, zu den Menschen, zu den sozialen Gemeinschaften und zu den verschiedenen Kulturgebieten findet sie von verbindlichen Forderungen beherrscht. Ihr Bewußtsein ist im täglichen Leben nur selten, wenigstens meinend auf die ganze Außenwelt gerichtet. Meistens ist nur ein sehr kleines Stückchen dieser Außenwelt ihr bewußt; das Bewußtseinslicht der menschlichen Seele ist gleichsam nur ein kleines Fünkchen mit einer winzig kleinen Helligkeitssphäre, so groß auch die Unterschiede bei den verschiedenen einzelnen menschlichen Seelen sein mögen; der Welthorizont, in dem sie täglich leben, pflegt ein recht kleiner zu sein. Blickpunkt und Blickfeld des Bewußtseins erleuchten eine bestimmte Sphäre der Außenwelt, die freilich als Fragment der Außenwelt bewußt ist, um die herum aber in der Randzone des Bewußtseins die übrige Außenwelt mehr oder weniger dunkel, ungeordnet und leer zusammengezogen liegt. Die Bewußtseinslichter der meisten Menschen sind wie kleine Diebslaternen, mit denen sie die ungeheure dunkle Welt in kleinen Bezirkchen absuchen. Aber jedes Stückchen, das in ihren Gesichtskreis tritt, zeigt ihnen doch eine geordnete Fülle von Kleinigkeiten, deren Werte in verschiedenem Glanz ihnen entgegenstrahlen, deren Unwerte mit ver-

schiedener Schmutzigkeit sie abstoßen. Zugleich spüren sie gegenüber diesen erleuchteten Stückchen der Welt eine Fülle von verbindlichen Geboten und Verboten, die ihr praktisches Verhalten in ihm zu regeln verlangen.

Es ist besonders zu beachten, daß sich dieselben seelischen Regungen durchaus nicht auf jedes beliebige Gegenstandsgebiet und jeden beliebigen Gegenstand richten können. Wir haben oben darauf hingewiesen, daß schon die gegenstandfindenden Regungen jeweils der betreffenden Art von Gegenständen angemessen sein müssen. So kann man z. B. sehend keine Gerüche und keine Geschmäcke finden, sondern man muß dazu riechen und schmecken. In der schlichten Wahrnehmung von Körperdingen kann man kein Leben und keine Seele finden, sondern muß dazu die jeweils angemessene Wahrnehmungsart vollziehen. Ebenso kann man in einer bestimmten Wertfindungsart durchaus nicht alle Werte von allen möglichen Gegenstandsgebieten finden, sondern muß dazu die jeweils angemessenen Wertfindungsregungen betätigen. — Es gibt nun gewisse seelische Regungen, die ihrem Sinne nach sich nur auf bestimmte Gegenstandsarten richten können. So sind z. B. gewisse seelische Regungen ausschließlich auf menschliche Seelen oder vermenschlichte Seelen sinnvoll zu beziehen. Man kann nur Menschen anreden, befragen, benachrichtigen, ihnen etwas erzählen, sie belehren, ihnen zustimmen oder widersprechen, man kann nur menschenartige Seelen loben, tadeln, anklagen, nur an sie kann man Bitten, Ratschläge, Mahnungen, Danksagungen, Aufforderungen, Befehle richten, nur ihnen Versprechen geben und ihnen etwas geloben. Wer solche Regungen an Tiere richtet, denkt sie sich unwillkürlich als menschenähnliche Wesen. —

Für die Seele des Menschen gibt es außer dem eigenen Leib mit seiner Kleidung und der Fülle dessen, was zur Außenwelt gehört, auch noch übermenschliche Wesen, Götter, oder einen Gott; und ein mehr oder weniger großer Teil ihres Seelenlebens bezieht sich auf diese Gegenstände. Beschränken wir uns auf die Betrachtung der Seelen, die an einen Gott glauben, der für sie in einem bestimmten Verhältnis zur Welt, zu den anderen Menschen und zu ihnen selbst steht, dann ist auch hier die notwendige Bedingung dafür, daß sich ihr Seelenstrom auf Gott richten kann, das Vorhandensein eines

Gegenstandsbewußtseins, in dem Gott bewußt ist. Die letzte Grundlage ist hier schließlich das gottfindende Bewußtsein, dazu tritt dann das Gott bloß meinende und denkende Bewußtsein, und auf den so bewußten göttlichen Gegenstand können sich dann die anderen kognitiven Regungen in mannigfacher Weise beziehen. Auch wenn der Seelenstrom des Menschen sich der Außenwelt oder der eigenen Person zuwendet, kann ein Bewußtsein von Gott, ein meinendes oder denkendes Hinzielen auf Gott mehr oder weniger konstant in der Seele vorhanden bleiben. Die kognitiven Beziehungen zu Gott können direkt zu Gott oder indirekt durch kognitive Versenkung in die Welt oder in die eigene Seele und durch sie hindurch zu Gott gehen. Wir sehen weiter auch affektiv-axiologische Regungen religiöser Art auftreten. So z. B. die innere Einigung mit Gott, in der sich die Seele in unbefristeter, vorbehaltloser und sich unterordnender Weise absolut mit Gott verbindet, oder in Ehrfurcht zu Gott hinaufschaut, in hingebender Liebe, Angst oder Seligkeit sich zu Gott wendet. Aber auch jene eigentümlichen Regungen, die sonst nur auf Menschen bezogen sind, wie die des Anredens, Bittens, Flehens, Fragens, Versprechens, Dankens und Gelobens können sich in analoger Art auch auf Gott richten. Die als verbindlich vernommenen Forderungen können auf Gott als den letzten, ursprünglichen Steller dieser Forderungen bezogen werden. Aber es wäre verkehrt die bloße „Auffassung der sittlichen Gebote als Gebote Gottes", wie Kant es meint, als einzigen Inhalt des religiösen Lebens aufzufassen. Übrigens sind alle eigentlich religiösen Seelenregungen nicht nur dadurch charakterisiert, daß sie auf diesen bestimmten Gegenstand, auf Gott, bezogen sind, sondern auch dadurch, daß sie einen, dem Wesen Gottes gemäßen, spezifisch religiösen Charakter haben, daß speziell der Charakter des Absoluten, Geheimnisvollen und Heiligen in ihnen zur Geltung kommt. —

Außer den Gegenständen, die die menschliche Seele vorfindet und für real hält, mögen sie nun der Gegenwart oder der Vergangenheit oder der Zukunft angehören, bildet sich die Seele vorstellend und meinend auch bestimmte Gegenstände „in Gedanken" selbst, die für sie jenseits des Realen liegen. Das sind zunächst die Phantasiegebilde und Fiktionen und die ganze Fülle der mathematischen und logischen Gebilde. Auf diese von ihr selbst gebildeten Gegenstände,

auf die sie immer wieder identifizierend zurückkommen kann, kann sich dann weiter nicht nur eine Fülle von kognitiven Regungen, sondern auch eine, wenn auch kleine Reihe von affektiv-axiologischen Regungen richten. Dagegen sind praktische Regungen ihnen gegenüber völlig ausgeschlossen. Ebenso erregt das Irreale keinerlei Sorgen, Befürchtungen und Hoffnungen. So ist denn das Seelenleben, das sich auf diese irrealen Gegenstände richtet, im allgemeinen ziemlich ärmlich und schwächlich, wenn auch zuweilen überirdisch zart und fein. Daß sich auf die gedanklich selbst produzierten Gegenstände doch seelische Regungen verschiedener Art richten können, das wird dadurch möglich, daß die nun einmal produzierten Gegenstände so, wie sie sind, festgehalten werden können und nun von sich aus ihre Eigenart den darauf gerichteten seelischen Regungen bestimmend entgegenhalten.

Durch die bewußte Irrealität der Gegenstände, auf die er sich richtet, ist die Besonderheit dieses Seelenstromes bestimmt. Es ist daher verständlich, wie man durch konstante intentionale Entrealisierung dessen, was man sonst für real hält, das eigene seelische Leben in immer weiterem Umfange vereinfachen, sänftigen und passiv zufrieden machen kann. —

b) Die reflexiven seelischen Regungen.

Die seelischen Regungen des Menschen, die wir bisher betrachteten, waren alle transitiv. Ob sie sich nun in den eigenen Leib ergießen, ob sie sich auf die eigene Kleidung beziehen, ob sie die verschiedenen Gebiete der Außenwelt aufsuchen und bestrahlen, ob sie sich zu Gott erheben, oder ob sie sich irreale Gegenstände machen und sich auf sie richten, immer liegen diese Gegenstände jenseits der eigenen Seele und des eigenen Seelenlebens. Auch die von der Seele produzierten irrealen Gegenstände sind ja nichts Seelisches und keine Bestandteile der eigenen Seele und des eigenen Seelenlebens. Nun ist es aber gerade für die menschliche Seele besonders charakteristisch, daß ihr Seelenleben sich in den verschiedensten seelischen Regungen auch auf sich selbst und ihr eigenes Seelenleben zurückwendet, daß also in ihr diejenigen seelischen Regungen vorkommen, die wir früher als reflexive bezeichnet haben. Die Seele muß aber überall von den Gegenständen, auf die sich ihr übriges Seelenleben richten

soll, zunächst irgendein Bewußtsein haben. Es besteht nun wirklich die merkwürdige Tatsache, daß die menschliche Seele in bestimmten Bewußtseinsregungen auch ihrer selbst und ihrer eigenen seelischen Regungen bewußt werden kann. Es gilt, diese Tatsache in ihrer Eigenart richtig zu erkennen. An sich ist weder irgendeine kognitive Regung, noch irgendeine Gefühlsregung und Wertfindung, noch irgendeine unwillkürliche praktische Regung immer und notwendig mit einem Bewußtsein von ihr selbst verbunden. Sehen wir von den eigentlichen Willensregungen und von den nomologischen Regungen, bei denen ein gewisses reflexives Bewußtsein vorhanden ist, in folgendem zunächst ab, so können die bisher genannten seelischen Regungen, mögen sie nun auf den eigenen Leib, die Kleidung, die Außenwelt, Gott oder irreale Gegenstände gerichtet sein, einfach verlaufen, ohne daß das seelische Subjekt irgendein Bewußtsein von ihnen hat. Es genügt, wenn es nur von den anderen Gegenständen, auf die es bezogen ist, irgendein Bewußtsein hat. Es war ein großer Irrtum, der zeitweilig in der Psychologie geherrscht hat, wenn man meinte, alle seelischen Regungen seien notwendig und immer auch bewußt. Wahrscheinlich verläuft z. B. das ganze Seelenleben der Tiere so, daß sie gar kein Bewußtsein davon haben. Aber auch bei der menschlichen Seele verläuft in Wirklichkeit ein großer Teil ihres Seelenlebens, ohne daß ein auf alle darin enthaltenen seelischen Regungen bezogenes Bewußtsein zugleich vorhanden ist. Daß bei einer seelischen Regung, die auf etwas transitives gerichtet ist, das auf sie selbst bezogene Bewußtsein fehlt, nimmt ihr weder ihren seelischen Charakter, noch ihre Eigenart. Und es kommt etwas völlig Neues zu einer transitiven seelischen Regung hinzu, wenn sie zugleich reflexiv bewußt wird; ihre seelische Eigenart braucht aber dadurch gar nicht berührt oder verändert zu werden. Dieses völlig Neue tritt nun tatsächlich in der menschlichen Seele auf, d. h. es entstehen seelische Regungen, in denen das seelische Subjekt seine eigenen seelischen Regungen sichtet.

Das reflexive Bewußtsein, in dem die eigenen seelischen Regungen sich selbst leibhaftig zeigen, wollen wir die reflexive Wahrnehmung nennen. In ihr braucht die gesichtete seelische Regung durchaus nicht gegenständlich aufgerichtet dem Bewußtsein gegenüberzustehen, sondern das Bewußtsein kann sich gleichsam

von innen her in die seelische Regung erstrecken und sie von innen her für sich erleuchten. Das reflexive Bewußtsein ist jedoch nicht notwendig ein wahrnehmendes, sondern es kann auch ein erinnerndes, vorstellendes oder meinendes Bewußtsein sein, in dem die seelische Regung nicht selbst leibhaftig gegeben ist, sondern vom seelischen Subjekt nur entworfen und bezielt wird.

In einer Pseudo-Psychologie, die die seelischen Regungen überhaupt noch nicht gesichtet hat und die statt ihrer irrtümlicherweise die „Inhalte" des Bewußtseins als das Seelische betrachtete, konnte der Irrtum entstehen und als Wahrheit erscheinen, daß das Seelische selbstverständlich auch immer bewußt sei. Denn die „Inhalte" des Bewußtseins können natürlich für die Psychologie nur insoweit in Betracht kommen, als sie bewußt sind. Das Seelische war ja in dieser Psychologie definiert als das, was „Inhalt" des Bewußtseins ist. Aber sowohl das Bewußtsein von den „Inhalten", als auch die übrigen seelischen Regungen, die sich auf die „Inhalte" beziehen, brauchen nicht gleichzeitig selbst wieder Gegenstände des Bewußtseins zu sein.

Wie die seelischen Regungen, so ist auch die Seele nicht notwendig und nicht immer zugleich ihrer selbst bewußt. Sie kann da sein und von allen möglichen anderen Gegenständen ein Bewußtsein haben, ohne daß sie zugleich von sich selbst ein Bewußtsein hat. So ist es wahrscheinlich wieder bei den tierischen Seelen. Aber die menschliche Seele allerdings kann wie von ihren Seelenregungen, so auch von sich selbst ein Bewußtsein gewinnen. Und die alte Erklärung, die menschliche Seele habe ein Selbstbewußtsein und sei dadurch von den Seelen der Tiere verschieden, hat insofern volles Recht. Nur darf man nicht die beiden Irrtümer begehen, die mit dieser Erklärung oft verbunden sind: nämlich erstens die Meinung, als sei das Selbstbewußtsein in der menschlichen Seele konstant und und bezug auf alle seelischen Regungen vorhanden; und zweitens die Meinung, als gebe es keine anderen reflexiven seelischen Regungen in der menschlichen Seele, als das Selbstbewußtsein. Auch die menschliche Seele kann gelegentlich ganz und gar anderen Gegenständen in völliger Selbstvergessenheit zugewandt sein, also ohne zugleich ein Selbstbewußtsein zu haben. Und der menschlichen Seele sind nicht alle ihre Regungen zugleich reflexiv bewußt. Zweitens ist es für die

menschliche Seele nicht nur charakteristisch, daß sie ein Selbstbewußtsein hat, sondern auch dies, daß noch viele andere seelische Regungen kognitiver, ja auch affektiv-axiologischer und sogar praktischer Art auf sie selbst und ihr Seelenleben reflexiv bezogen sein können.

Die eigene Seele und das eigene Seelenleben sind also durchaus nicht immer und notwendig bewußt, sondern oft genug „unbewußt". Es soll aber im folgenden der Ausdruck „unbewußt" wegen seiner verwirrenden Vieldeutigkeit völlig vermieden werden. Will man diejenigen seelischen Regungen, die während ihres Daseins dem seelischen Subjekt nicht zugleich auch bewußt sind, besonders bezeichnen, so kann man sie „schlichte" seelische Regungen nennen. Dann ist jedenfalls sicher, daß ein großer Teil des wirklichen menschlichen Seelenlebens aus solchen schlichten seelischen Regungen besteht. Aber auf der anderen Seite ist ebenso sicher, daß in der menschlichen Seele jede schlichte seelische Regung grundsätzlich auch selbst bewußt werden kann, also einen Zusatz an reflexivem Bewußtsein bekommen kann. Also sowohl die schlichten kognitiven als auch die schlichten affektiv-axiologischen, als auch die schlichten praktischen Regungen können von dem reflexiven Bewußtsein gesichtet, vorgestellt oder gemeint werden.

In dem Selbstbewußtsein geht die seelische Bewegung vom Subjekt aus und kehrt wieder zu ihm zurück. Hieraus hat man begrifflich die Unmöglichkeit des Selbstbewußtseins abzuleiten versucht, indem man meinte, in jedem Bewußtsein von etwas seien Subjekt und Objekt notwendig verschieden. Dies müsse also auch für das reflexive Selbstbewußtsein gelten. Wäre dies aber der Fall, so wäre notwendig das Subjekt des Selbstbewußtseins von seinem Objekt verschieden, und das Selbstbewußtsein sei dann eben kein Bewußtsein vom eigenen Selbst. Wenn aber Subjekt und Objekt zusammenfielen, so könne gar kein Bewußtsein des einen vom anderen vorhanden sein. Hier liegt ein Spiel mit den Begriffen Subjekt, Objekt und Verschiedenheit vor. Ein Spiel, das gegen die Tatsache des reflexiven Bewußtseins nichts ausrichten kann. Denn die Begriffe sind nach den Tatsachen und nicht umgekehrt die Tatsachen nach den Begriffen zu richten.

Wir hatten früher den bewußten Begriff der Umgebung der Seele so bestimmt, daß er die Gesamtheit der Gegenstände umfassen soll,

die der Seele im gegebenen Moment wirklich irgendwie bewußt sind. Sind nun gelegentlich die eigene Seele und die eigenen seelischen Regungen dem seelischen Subjekt wirklich irgendwie bewußt, so müssen auch diese zur bewußten Umgebung der Seele gerechnet werden. Dieser Teil der bewußten Umgebung liegt dann sozusagen in der allernächsten Nähe des seelischen Subjektes, während der bewußte eigene Leib und die bewußte eigene Kleidung schon in einer gewissen Entfernung von ihm liegen und jenseits dieser erst die sog. Außenwelt kommt, an die man häufig zunächst und allein bei dem Worte Umgebung denkt. Im Anschluß an die früher hervorgehobene Tatsache, daß der Mensch seinen eigenen Leib und seine gerade getragene Kleidung in gewisser Weise zu sich selbst hinzunimmt und sich mit ihnen aus der Außenwelt heraus sondert und sich ihr entgegensetzt, kann man natürlich, wenn man will, nur die bewußte Außenwelt als Umgebung bezeichnen. Da aber doch in allem Gegenstandsbewußtsein die bewußten Gegenstände, auch wenn sie zum Ich gerechnet werden, dem Subjekt dieses Bewußtseins jenseitig sind, so rechtfertigt sich auch der allgemeinere Gebrauch des Begriffes der bewußten Umgebung, bei dem wir daher im folgenden bleiben wollen.

Auch in dem reflexiven Bewußtsein, also in demjenigen Bewußtsein, das sich auf die eigene Seele und das eigene Seelenleben richtet, kann es die Helligkeitsunterschiede geben, die uns auf der Gegenstandseite früher den Blickpunkt, das Blickfeld und die mehr oder weniger dunkle Randzone unterscheiden ließen. Es kann sich dann der Blickpunkt und das Blickfeld auch über die eigene seelische Sphäre hinbewegen, so daß nacheinander Verschiedenes ins Helle des Blickpunktes tritt, anderes zwar außerhalb desselben bleibt, aber doch noch vom Blick selbst erhellt wird, das übrige des eigenen Seelenbezirkes aber in die dunklere Randzone zurücktritt oder ganz aus ihr hinaustritt. Manches aber bleibt dabei ganz jenseits des reflexiven Bewußtseins und tritt auch bei der Bewegung des Blickpunktes nicht einmal in die Randzone ein, während anderes dagegen trotz der Bewegung des Blickpunktes in der Randzone verharrt, also reflexiv nur mehr oder weniger dunkel bewußt ist und bleibt.

Wendet sich nun das reflexive Bewußtsein auf bestimmte transitive Seelenregungen, also auf solche, die dem Jenseits der eigenen Seele

zugewandt sind, so dürfen diese Regungen, wenn sie selbst reflexiv bewußt werden sollen, natürlich nicht verschwinden; und sie verschwinden nur dann nicht, wenn auch ihre transitiven Gegenstände noch irgendwie bewußt bleiben. Es muß also das transitive Gegenstandsbewußtsein mit dem reflexiven Bewußtsein gleichzeitig weiter bestehen bleiben. Es sind dann verschiedene Kombinationen möglich. So kann z. B. der transitive Gegenstand im Blickpunkt bleiben, während die transitive seelische Regung, die sich auf ihn bezieht, bloß in der Randzone des reflexiven Bewußtseins mehr oder weniger dunkel bewußt wird; oder der transitive Gegenstand rückt in die Randzone des transitiven Bewußtseins, aber die transitive Regung wird von dem Blickpunkt des reflexiven Bewußtseins getroffen. Es wird also etwa das seelische Subjekt sich einer eigenen Neidregung dunkel reflexiv bewußt, die auf einen im Blickpunkt des transitiven Bewußtseins befindlichen Gegenstand gerichtet ist; oder das Subjekt wird sich der eigenen Neidregung, deren transitiver Gegenstand jetzt in die Randzone des transitiven Bewußtseins gerückt ist, im hellen Blickpunkt seines reflexiven Bewußtseins inne.

Auf die eigene Seele und deren seelische Regungen, soweit sie irgendwie reflexiv bewußt sind, richten sich nun unter Umständen auch noch andere kognitive Regungen, so z. B. reflexive Regungen des Fragens, des Vermutens, des Urteilens, des Behauptens, des Schließens, des Erkennens usw., die nicht mehr bloß reflexives Gegenstandsbewußtsein sind, sondern in ähnlicher Weise, wie in der transitiven Regungssphäre, auch hier im reflexiven Gebiete zum Gegenstandsbewußtsein hinzutreten können. Ohne diese kognitiven Regungen reflexiver Art wäre es gar nicht möglich, daß die menschlichen Seelen über sich selbst und über ihre seelischen Regungen mündliche und schriftliche Mitteilungen machen und Psychologie treiben könnten, wie sie es doch tatsächlich tun.

Die rätselvolle Eigenart gerade der menschlichen Seele zeigt sich nun aber weiter in einer merkwürdigen Tatsache, die in der Psychologie noch nicht recht beachtet worden ist, nämlich darin, daß die Seele auch mit axiologisch-affektiven Regungen auf sich selbst und ihre seelischen Regungen hingeht. Dies muß daher etwas genauer hervorgehoben werden. Zunächst richten sich mannigfache Regungen der Wertfindung auch auf die eigene Seele und das eigene

Seelenleben. Im Lichte dieser Wertfindung zeigt dann die eigene Seele, oder dies oder jenes an ihr, zeigen weiterhin die einzelnen seelischen Regungen allerlei Werte und Unwerte, mancherlei Gutes und Schlechtes, Schönes und Häßliches, Edles und Gemeines, sittlich Gutes und sittlich Schlechtes. So stellt sich die eigene Seele und das eigene Seelenleben dem reflexiven Wertblick jeweils als ein bestimmtes Wertgemälde dar. Auch hier sind natürlich die Wertfindungen von den bloßen Wertmeinungen und Wertbehauptungen, die direkt im Gegensatz zu ihnen stehen können, wohl zu unterscheiden. Es kann z. B. eine Seele einem Unwert, den sie in sich vorfindet, durch eine gegenteilige Wertbehauptung widersprechen. Wie wenn etwa ein Russe, der seine eigene Seele gegenwärtig selbst schlecht findet, doch zugleich vor sich selbst und vor anderen Menschen behauptet, er sei doch ein guter Mensch. Selbstverständlich kann auch das Umgekehrte stattfinden, daß nämlich ein Mensch, für den eine eigene Seelenregung ersichtlich gut ist, sie doch für schlecht hält oder erklärt.

Übrigens können die Werte und Unwerte der eigenen Seelensphäre für das Wertbewußtsein entweder im Blickpunkt oder im Blickfeld oder in der mehr oder weniger dunklen Randzone liegen. Und der Wertblick kann, speziell gegenüber bestimmten Unwerten in der eigenen Seele, sich ganz von ihnen abwenden, oder sich ihnen gegenüber unwillkürlich oder willentlich verdunkeln, so daß dann diese Unwerte entweder überhaupt nicht mehr oder nur noch dunkel gesehen werden. Wer von dem Streben nach Wahrhaftigkeit erfüllt ist, wird allerdings dahin drängen, die wahren Werte und Unwerte in der eigenen Seele zu sichten und ihnen offen ins Auge zu schauen.

Das reflexive Wertbewußtsein, also das Bewußtsein von den Werten und Unwerten der eigenen Seele wird, wie wir schon früher hervorgehoben haben, oft stark beeinflußt von den Werten und Unwerten, die das seelische Subjekt am eigenen Leibe oder an der gerade getragenen Kleidung vorfindet, namentlich dann, wenn das seelische Subjekt sich mit Leib und Kleidung besonders innig und gleich- oder untergeordnet innerlich geeint hat. Es übertragen sich dann gleichsam die am Leib und an der Kleidung vorgefundenen Werte und Unwerte leicht ohne weiteres für das Wertbewußtsein auf die

eigene Seele, d. h. die Seele erscheint dann sich selbst gut oder schlecht, je nachdem sie am eigenen Leib oder an der eigenen Kleidung etwas Gutes oder etwas Schlechtes findet. Natürlich kann die Seele durch entsprechende Bemühung diese mannigfachen Werttäuschungen in bezug auf sich selbst aufheben und verhindern.

Die menschliche Seele kann nun sogar zu sich selbst und ihren Regungen in verschiedener Weise fühlend Stellung nehmen. So kann sie sich z. B. mit sich selbst, oder mit bestimmten ihrer Regungen, in verschieden modifizierter Weise innerlich einen, oder sich sich selbst, oder diesen oder jenen seelischen Regungen, innerlich entgegensetzen. Sie ist dann in sich selbst geeint oder in sich selbst gespalten. Sie kann sich aber auch z. B. mit ihrem „Verstand" besonders innig einigen und zugleich sich ihrem eigenen „Herzen" innerlich entgegensetzen. Schließlich kann sie auf jede beliebige ihrer seelischen Regungen sich einigende, sich sondernde oder sich entgegensetzende Stellungnahmen richten.

Auch die Gesinnungsregungen können in reflexiver Form auftreten, d. h. sie können sich auf die eigene seelische Sphäre oder auf etwas in ihr beziehen. Die Seele kann sich selbst lieben oder sich selbst hassen, kann mehr oder weniger dauernd mit Güte auf sich gerichtet sein, oder sich mit Feindseligkeit bezielen. Sie kann auch einzelne Seiten ihrer selbst, z. B. den eigenen „Verstand" oder das eigene „Herz" mehr oder weniger dauernd mit Liebe oder mit Haß bezielen; dabei können diese Gesinnungsregungen auch dann vorhanden sein, wenn die eigene Seele oder die betreffende „Seite" in der Randzone des reflexiven Bewußtseins liegt, so daß dann, wenn die Seele der Hauptsache nach auf transitive Gegenstände gerichtet ist, doch nebenbei die reflexiven Gesinnungsregungen mehr oder weniger dauernd in diese Randzone hinstrahlen. Die einzelnen seelischen Regungen können schon gleich bei ihrem Auftreten von diesen reflexiven Liebes- oder Haßregungen bestrahlt werden. Und so eigentümlich ist die menschliche Seele aufgebaut, daß sie sogar ihre eigenen transitiven Haßregungen reflexiv lieben und ihre eigenen Liebesregungen reflexiv hassen kann. Natürlich können diese reflexiven Gesinnungsregungen im Laufe der Zeit und bei verschiedenen Individuen sehr verschieden sein. Aber es gibt doch Menschen, die vorwiegend mit liebevollen Regungen,

andere, die vorwiegend mit feindseligen Regungen auf ihre eigene Seele gerichtet sind.

Schließlich gibt es in der menschlichen Seele auch die reflexiven Gefühlsregungen im engeren Sinne. Sie kann z. B. längere oder kürzere Zeit mit Freude über sich selbst, oder in anderen Fällen mit Ärger über sich selbst erfüllt sein. Auch die einzelnen transitiven Regungen verschiedener Art, kognitive, affektiv-axiologische und praktische kann sie mit freudiger Erregung oder mit Betrübnis und Ärger bestrahlen. Sie kann sich sogar über ihre eigenen seelischen Schmerzen freuen und Trauer über bestimmte ihrer Freuden fühlen. Und trotz aller Variationen, die diese reflexiven Gefühlsregungen im Laufe der Zeit und bei verschiedenen Individuen zeigen können, gibt es doch Menschen, die geneigt sind, sich meistens über sich selbst zu freuen und andere, die dazu neigen, sich immer wieder über sich selbst zu ärgern.

Noch weniger als die reflexiven kognitiven und die reflexiven affektiv-axiologischen sind in der neueren Psychologie die reflexiven praktischen Regungen beachtet worden. Daß es sie aber gibt und daß sie sogar in großer Mannigfaltigkeit vorkommen, ist aus der Erfahrung deutlich ersichtlich. Hier sind nur die unwillkürlich auftretenden praktischen Regungen reflexiver Art zu betrachten, da die willentlichen reflexiven Regungen wegen ihrer Besonderheit erst später untersucht werden sollen. Zunächst sind die praktisch nur zielenden Regungen zu erwähnen, die sich unwillkürlich auf die eigene Seele richten. Hierher gehört z. B. das Wünschen oder Hoffen, aufgeheitert zu werden; das Fürchten, sich bei einer bestimmten Gelegenheit zu ärgern oder sich in anderen Fällen zu fürchten; das Streben freundlicher zu sein; das Hoffen, etwas zu erkennen; das Fürchten, seinen eigenen Leib durch unwillkürliche seelische Tätigkeit krampfhaft zu spannen usw. Dazu kommen dann die unwillkürlichen Bereitschaften und das unwillkürliche Tun, das darauf hinzielt, sich selbst zurückzuhalten, oder sich in bestimmter Hinsicht zu verschließen, oder sich selbst zu öffnen, sich anzutreiben, sich anzufeuern. Auch hier ist es leicht ersichtlich, daß diese reflexiven Regungen bei den einen Seelen mehr oder weniger dauernd nach der einen, der fördernden Richtung, bei anderen Seelen dagegen nach der anderen, hemmenden Richtung

unwillkürlich hinzielen, wobei die eigene Seele meistens in der Randzone des reflexiven Bewußtseins liegt. Nicht nur auf die eigene Seele, sondern auch auf einzelne transitive Regungen können sich unwillkürlich reflexiv diese praktischen Regungen richten. Es kann z. B. ein bestimmtes Denken, es können einzelne Stellungnahmen, Wertfindungen, Freundlichkeits-, Liebes- und Haßregungen, auch andere Gefühlsregungen und bestimmte praktische Regungen unwillkürlich durch reflexives Tun entweder zurückgehalten und gehemmt, oder angetrieben und angefeuert werden. Auch hier brauchen die seelischen Regungen, auf die sich die unwillkürliche reflexive Tätigkeit bezieht, durchaus nicht notwendig im Blickpunkt oder Blickfeld des reflexiven Bewußtseins zu stehen, sondern sie können auch bloß in der dunklen Randzone bewußt sein, so daß dann das reflexive Tun in diese Randzone hinein wirkt. Das Seelenleben des Menschen wird also schon durch dieses unwillkürliche reflexive Tun in mannigfacher Weise positiv oder negativ beeinflußt.

In der Schicht der reflexiven seelischen Regungen, die wir bisher überblickt haben, zeigt sich also eine gleichartige Mannigfaltigkeit, wie wir sie vorher bei den transitiven seelischen Regungen gefunden haben, es gibt in ihr sowohl gegenstandsbewußte und kognitive, als auch affektiv-axiologische, als auch praktische Regungen. Daß sich so über die Schicht der transitiven Regungen eine gleichartige Schicht von reflexiven Regungen hinüber legen kann, das ist gerade für die menschliche Seele charakteristisch. Freilich bildet sich dieser Aufbau erst im Laufe des Lebens aus, aber er muß sich ausbilden, wenn die betreffende Seele wirklich eine menschliche sein soll. Es genügt also nicht, die menschliche Seele als eine selbstbewußte zu charakterisieren, sondern es müssen zu ihr auch die übrigen Arten von reflexiven seelischen Regungen hinzugenommen werden.

Alle diese reflexiven seelischen Regungen sind dadurch charakterisiert, daß sie im Gegensatz zu den transitiven in ihrer Richtung sich zurückbeugen auf die eigene Seele und auf das eigene Seelenleben. Außerdem sind aber die reflexiven gegenstandsfindenden, also die die eigene Seele und das eigene Seelenleben findenden, Seelenregungen völlig eigener Art. In keinem anderen gegenstandsfindenden Bewußtsein, das auf etwas Transitives gerichtet ist, kann sich jemals die eigene Seele und das eigene Seelenleben selbst

leibhaftig zeigen. Auch hier, wie bei allen Arten eigentümlicher Gegenstände, bedarf die Seele ganz bestimmter, den Gegenständen, also hier der eigenen Seele und dem eigenen Seelenleben, genau angemessener, eigenartiger gegenstandsfindender Regungen, um diese Gegenstände selbst leibhaftig zu Gesicht zu bekommen. —

Aber auch mit diesen reflexiven Regungen ist doch das seelische Leben des Menschen noch nicht genügend bestimmt. Es fehlt nämlich noch dasjenige darin, was es endgültig erst zu einem wirklich menschlichen Seelenleben macht. Das sind die freitätigen Akte, die auszuführen die Seele fähig sein muß, wenn sie nicht nur eine Seele, sondern eine Person sein soll.

Alle die seelischen Regungen, die wir bisher angeführt und nicht ausdrücklich als willentliche bezeichnet haben, sowohl die transitiven, als auch die reflexiven, waren unwillkürliche Regungen, d. h. sie gingen zwar aus dem seelischen Subjekt, dem Ich, hervor und gingen auf ihre Gegenstände hin, aber ohne daß das Ich von sich aus durch sich selbst sich zu diesen Regungen bestimmte. Sie entstanden einfach „von selbst" und verliefen ebenso „von selbst". So weit das Ich in ihnen tätig war, vollzog es dieses Tun unwillkürlich, es war darin unfrei tätig, d. h. aber nicht notwendig, daß es zu seinen Regungen und zu seiner Tätigkeit gezwungen oder genötigt war. Eine unfreie Tätigkeit liegt vielmehr auch dann vor, wenn jeder Zwang fehlt, wenn nur das Ich zu seiner Tätigkeit sich nicht selbst durch sich selbst bestimmt. Die Un-Freitätigkeit des Ich umfaßt also sowohl das unwillkürliche, als auch das zwangsmäßige Tun.

Nun gibt es aber in der menschlichen Seele die freitätigen Akte des Ich und es gibt daher auch solche seelische Regungen, die nicht „von selbst" oder mit Naturnotwendigkeit aus dem Ich hervorquellen, sondern die durch freitätige Selbstbestimmung des Ich aus ihm entspringen. Unterläßt das Ich jede freie Selbstbestimmung, oder ist sie ihm im gegebenen Moment gar nicht möglich, so hört deshalb das seelische Leben und das Tun des Ich durchaus nicht auf, sondern verläuft weiter, aber es ist dann unfreitätig, es geht „von selbst" aus dem Ich hervor. Wenn sich dagegen das Ich zu freitätigen Akten erhebt, wenn es sich also von sich aus und durch sich selbst zu diesem oder jenem Tun bestimmt, dann kommt zu dem übrigen Seelenleben nicht etwa nur eine kleine unwichtige

Zugabe hinzu, die man füglich ignorieren könnte, sondern es tritt damit etwas völlig Neues auf, durch das die Seele gleichsam in eine höhere Region erhoben wird. Wie die transitiven, so können auch die reflexiven Tätigkeiten, in denen das Ich sich selbst faßt, hält, zurückhält oder antreibt, auch ohne jedes freie Zutun des Ich, ganz unwillkürlich eintreten, ja, sie können sogar den Charakter des Aufgezwungenen haben, also im Gegensatz zu einer anders gerichteten freitätigen Zielung des Ich eintreten und verweilen. Wenn also zu den transitiven noch die reflexiven Regungen hinzugenommen werden, so wird gewiß damit die Seele komplizierter, aber solange nicht auch die freitätigen Akte hinzutreten, ist sie noch immer erst ein kompliziertes, seelisches Selbstgetriebe, aber noch keine personale Seele. Die menschliche Seele bleibt nun freilich immer auf der einen Seite ein seelisches Selbstgetriebe, in dem fortwährend „von selbst" sowohl transitive als auch reflexive seelische Regungen auftreten, die nur einfach die Folgen der gegenwärtigen Affizierungen oder des jetzigen So-Seins der Seele sind. Aber die voll ausgebildete menschliche Seele ist eben kein bloßes Selbstgetriebe, sondern ein solches, in dem die freitätigen Akte des Ich auftreten und in das seelische Selbstgetriebe mehr oder weniger bestimmend eingreifen können. Das Ich ist in diesen Selbstbestimmungsakten der absolute Herr seiner selbst. Wenn es dagegen über die eigene Selbstbestimmung hinausgeht und sein eigenes Seelenleben, seinen eigenen Leib und dadurch die Außenwelt bestimmen will, dann hat es durchaus keine absolute, sondern meistens nur eine sehr beschränkte Macht über sie, eine Macht, die es aber durch wiederholte freitätige Selbstanstrengung mehr und mehr erhöhen und erweitern kann. Soweit das Ich freitätige Akte vollzieht, ist es nicht mehr bloß das Zentrum eines seelischen Selbstgetriebes, nicht mehr bloß der Ausgangs- und Durchgangspunkt eines seelischen transitiven und reflexiven Naturgeschehens, sondern es ist dann dasjenige, wodurch die Seele allein zu einer Person wird, denn eine Person[1]) ist ein seelisches Wesen, das der freien

[1]) Es ist ein irreführender Fehlgriff, den Sinn des Wortes „Person" aus dem lateinischen Wort persona (gleich Maske) abzuleiten, denn heute bedeutet das Wort Person etwas gänzlich anderes, was mit Maske gar nichts mehr zu tun hat.

Selbstbestimmung fähig ist, dessen Ich also sich von sich aus durch sich selbst bestimmen kann. Unpersönliche Seelen sind reine seelische Selbstgetriebe, deren Ich sich nicht selbst spontan bestimmen kann.

Die freitätigen Akte selbst gehen vom Ich aus und auf das Ich zurück. Sie sind also insofern reflexive Akte. Aber sie sind eben reflexive Akte ganz neuer, eigener Art, da sie aus dem Ich in einzigartiger Weise hervorgehen. Das Ich faßt sich zunächst spontan von innen her selbst, nimmt sich selbst gleichsam in die Hand, und kann dann seiner selbst mächtig, verschiedene freitätige Akte in bezug auf sich selbst vollziehen. Es kann sich freitätig halten, festhalten, zusammennehmen, sich zurückhalten, sich versagen, oder sich freitätig dahingeben, sich loslassen und sich gehen lassen.

Durch freitätige Akte kann sich dann das Ich weiter zu einem Tun bestimmen, durch das es freitätig sich auf diejenigen seelischen Regungen transitiver und reflexiver Art richtet, die „von selbst" in ihm entstehen und „von selbst" sich verändern. Es billigt diese Regungen, läßt sie zu, nimmt sie in sich auf, fördert sie; oder es mißbilligt sie, sucht sie zu mäßigen oder zu hindern, hält sie von sich ab. Das Ich kann sich dann freitätig im Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Behaupten und Erkennen betätigen. Ohne diese freie Betätigung ist das Forschen und das zusammenhängende Erkennen überhaupt unmöglich. Das Ich betätigt sich auch freitätig in den Wertfindungen, den inneren Einigungen und Entgegensetzungen, in den Gesinnungsregungen und Gefühlen. Es betätigt sich auch schließlich in den praktischen Regungen, in denen es z. B. den eigenen Leib freitätig von innen her faßt, spannt, hält, anstrengt, bewegt oder zurückhält; oder in denen es freitätig zielt oder sich bereit macht zu einem Tun, das über den eigenen Leib hinaus auf irgendein Gebiet der Außenwelt gerichtet ist. Aber freitätig wirkend eingreifen in die Außenwelt kann das Ich nur indirekt, indem es zunächst freitätig auf den eigenen Leib wirkt und durch diesen hindurch seine Freitätigkeit weiter hinaus betätigt. Ohne die Mitherrschaft des freitätigen Ich ist weder ein geordnetes, sinnvolles Sprechen, noch irgendein geordnetes, zweckmäßiges Handeln von längerer Dauer möglich. — Wir haben früher unwillkürliche und willentliche praktische Regungen unterschieden. Jede willentliche

Regung enthält freitätige Akte. Mit der Aufhellung dieser freitätigen Akte ist also das Wesentliche jener willentlichen praktischen Regungen auch erhellt.

Wie es ein wesentlicher Fehler ist, wenn man diese freitätigen Akte bei der Betrachtung des menschlichen Seelenlebens völlig übersieht oder ignoriert, so wäre es aber auch falsch, wenn man alle menschlichen Seelenregungen als freitätige auffassen würde. Zu dem letzteren Irrtum kann man leicht durch die Sprache verführt werden, die ja das Ich als Subjekt aller seelischen Regungen in aktiven Zeitwörtern in allen Regungen tätig sein läßt; so z. B. in den Sätzen: „ich nehme etwas wahr", „ich liebe jemanden", „ich schätze etwas", „ich zürne jemandem", „ich hielt mich zurück", lauter Sätze, in denen seelische Tatsachen gemeint sind, die keinerlei Freitätigkeit enthalten, sondern ganz aus unfreien seelischen Regungen bestehen. (Auch das Sich-zurückhalten kann ja völlig unwillkürlich geschehen.)

Da die ethischen Werte und Unwerte, also die sittliche Gutheit und die sittliche Schlechtheit ihrem Wesen nach letztlich nur an freitätigen Wesen und an deren freitätigem Verhalten vorkommen können, so kann eine Seele, die sich ihres Ich nicht als eines freitätigen bewußt ist, niemals an sich selbst oder an ihrem Verhalten irgendwelche ethischen Werte oder Unwerte vorfinden. Die reflexiven Findungen ethischer Werte und Unwerte sind also bei einer solchen Seele unmöglich. Sie kann höchstens die ethischen Werturteile, die von anderen Menschen über sie und ihr Verhalten gefällt werden, vernehmen und blind glauben. Man kann daher durch die Behauptung, es gebe in der eigenen Seele keine freitätigen Akte, danach streben, sich von allen ethischen Unwerten, wenigstens für das eigene Denken, zu befreien, oder sich für diese ethischen Unwerte an der eigenen Person allmählich blind zu machen.

Wir haben früher gesehen, daß es für die menschliche Seele und ihr Verhalten zu allen möglichen Gegenstandsgebieten eine Fülle von Forderungen gibt, die sie an sich selbst adressiert weiß. Für einen Teil dieser Forderungen findet sie auch die Verbindlichkeit für ihre eigene Person vor. Da sich nun die verbindlichen Forderungen ihrem eigenen Sinne nach nur an seelische Wesen richten, die der Freitätigkeit fähig sind, da sie von diesen Wesen immer nur

freitätiges Verhalten verlangen, — denn eine automatische Erfüllung der Forderungen ist nicht die sinngemäße Befolgung derselben — so kann eine Seele, die nicht ihrer Fähigkeit zu freitätigen Akten inne wäre, niemals irgendeine Forderung für sich selbst verbindlich finden. Für die Verbindlichkeitsfindung einer Forderung ist also das Bewußtsein, selbst freitätiger Akte fähig zu sein, unbedingt notwendig, aber selbstverständlich nicht hinreichend, als ob eine Seele, die dieses Bewußtsein hätte, nun jede beliebige Forderung, die sie an sich adressiert findet, auch ohne weiteres verbindlich finden müßte. Denn die Verbindlichkeit einer inhaltlich bestimmten Forderung für eine bestimmte Seele hängt noch von einer ganzen Reihe von Faktoren ab, so von dem Alter des Menschen, seinem Geschlecht, seiner Individualität, seiner Bildungsstufe, seinen Beziehungen zu seiner bewußten Umgebung und von seiner augenblicklichen Lebenslage. Aber alle diese Faktoren könnten für sich allein doch nur ein unwillkürliches Drängen auf Ausführung des geforderten Verhaltens, jedoch nicht eine einsichtige Verbindlichkeit zur freitätigen Erfüllung einer Forderung begründen, wenn die Seele nicht ihrer Fähigkeit bewußt wäre, sich freitätig verhalten zu können.

Die verbindlichen Forderungen, die ein freitätiges Verhalten verlangen, setzen dem freitätigen Ich als sein Betätigungsgebiet alle seine möglichen seelischen Regungen in bezug auf alle möglichen Gegenstände seiner bewußten Umgebung vor. Dabei brauchen die verbindlichen Forderungen durchaus nicht immer in dem Blickpunkt oder dem Blickfeld des Bewußtseins zu stehen, sondern sie können auch von der mehr oder weniger dunklen Randzone her an das Ich sich richten und vom Ich als verbindlich gespürt werden. Ob nun das Bewußtsein sich irgendwelchen transitiven Gegenständen, oder ob es sich reflexiv der eigenen Seele und dem eigenen Seelenleben, oder gleichzeitig beiden zugewandt hat, immer kann so in bezug auf diese Gegenstandsgebiete gleichzeitig eine Mehrheit von verbindlichen Forderungen im Blickpunkt, im Blickfeld oder in der Randzone vorhanden sein, die sich alle konzentrisch auf dasselbe der Freitätigkeit fähige Ich richten, ihm ihre Verbindlichkeit spürbar machen und ihm eine bestimmte Gestaltung seines ganzen Lebens als verbindliche Aufgabe erscheinen lassen. Dadurch zeichnet sich eben die erwachsene

menschliche Seele aus, daß ihr Leben ihr nicht als ein bloßes Selbstgetriebe, sondern als ein Gebiet zur Erfüllung verbindlicher Aufgaben erscheint.

Nun können die verbindlich gefundenen Forderungen in dem Seelenleben der menschlichen Seele auch eine Reihe unwillkürlicher Wirkungen hervorbringen, sie können die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, sie können bestimmtes Fragen, Vermuten, Meinen, Nachdenken hervorrufen; sie können das Ich zu unwillkürlichen Stellungnahmen, zu Einigungen und Entgegensetzungen, zu Wertschätzungen, zu Gesinnungsregungen gegen sie, zu freudigen oder schmerzlichen oder ärgerlichen Gefühlsregungen veranlassen; sie können bewirken, daß das Ich unwillkürlich sie in die Randzone seines Bewußtseins verdrängt, oder daß das Ich ihren Sinn unwillkürlich so umformt, daß ihre Befolgung ihr weniger unangenehm wird. Aber sie können auch schließlich sogleich ihre unwillkürliche Befolgung herbeiführen.

Von allen diesen unwillkürlichen Wirkungen der Forderungen sind nun aber die freitätigen Verhaltungsweisen völlig verschieden, die das Ich gegenüber den verbindlich gefundenen Forderungen vollziehen kann. So kann sich das Ich z. B. freitätig mit den Forderungen einigen, sie in sich aufnehmen und sie freitätig vollständig und genau erfüllen; es kann sich aber auch freitätig ihnen entgegensetzen und sie gar nicht erfüllen; oder sie nur widerwillig, sklavenhaft oder nur unvollständig und ungenau erfüllen. Erst mit dem freitätigen Verhalten zu den verbindlich gefundenen Forderungen, und je nach der Weise dieses Verhaltens, treten dann erst die verschiedenen Gewissensregungen auf. Soweit die menschliche Seele ihres eigenen vergangenen und gegenwärtigen Seelenlebens irgendwie bewußt ist und zugleich spürt, wie dieses Seelenleben nach verschiedenen Richtungen abweicht von den Forderungen, die sie für sich verbindlich findet, kann sie von einer ärgerlichen Unzufriedenheit mit ihrem Seelenleben und von einem schmerzlichen ethischen Selbstunwertgefühl erfüllt sein. —

Mit dem Vorangehenden haben wir die seelischen Regungen der menschlichen Seele so weit überblickt, als es für unsere Absicht nötig ist. Wir haben von den seelischen Regungen und von dem seelischen Subjekt oder dem Ich gesprochen. Es ist nun zunächst

hervorzuheben, daß alle seelischen Regungen mit dem Ich in Wesensverbindung stehen. Jede seelische Regung ist die Regung eines bestimmten Ichs; es gibt nicht nur tatsächlich keine ichlosen seelischen Regungen, sondern sie sind auch wesentlich unmöglich. Weder die Regungen des Gegenstandsbewußtseins und die kognitiven Regungen, noch die axiologisch-affektiven, noch die unwillkürlichen und willentlichen praktischen seelischen Regungen können sein, ohne Regungen eines bestimmten Ichs zu sein. Ebenso sind die gegenstandslosen seelischen Regungen, die Stimmungen, niemals ichlose Regungen, sondern sind immer Stimmungen, in denen ein bestimmtes Subjekt sich befindet. Aber das eigenartige Verhältnis zwischen den seelischen Regungen und dem Ich ist noch keineswegs damit genügend charakterisiert, daß man das Ich als Subjekt dieser Regungen bezeichnet. Alle seelischen Regungen haben nämlich wesentlich eine innere Strömung in sich, die eine bestimmte Richtung hat. Diese seelische Strömung geht von dem Ich, das mit jeder seelischen Regung wesentlich verbunden ist, aus und erfüllt die ganze seelische Regung. Diese wesentliche Lebensbewegung, die jeder seelischen Regung innewohnt, hat aber nicht nur ihren Ausgangspunkt in dem Ich, sondern jede seelische Regung mit ihrer inneren Lebensströmung hat in dem Ich auch ihren letzten Quellpunkt. Keine einzige seelische Regung kann ichlos zunächst von anderswo herkommen und dann sich erst an das Ich ansetzen und in ihm erst ihr Subjekt finden, sondern sie entspringt von vornherein nur dem einen Ich, das ihr Subjekt ist. Dies gilt zunächst offensichtlich von allen seelischen Regungen, die dem seelischen Selbstgetriebe angehören. Welche seelische Regung auch von selbst entstehen mag, von welcher Art sie sein und auf welches Gebiet sie sich richten mag, niemals entsteht sie da, wo gar kein Ich ist, und niemals wird sie nachträglich erst an ein Ich angeheftet, sondern von vornherein entstehen alle seelischen Regungen, die Regungen einer und derselben Seele sind, in und aus einem lebendigen Ich.

Wenn nun von diesem Ich des seelischen Selbstgetriebes das Ich, das die freitätigen Akte vollzieht, unterschieden wurde, so ist damit nicht gesagt, daß in der einen menschlichen Seele eine Zweiheit von Ichen vorhanden wäre, sondern es ist immer ein und dasselbe Ich, aus dem alle seelischen Regungen hervorgehen. Nur die Art des

Hervorgehens der seelischen Regungen aus ein und demselben Ich ist in bestimmter Weise verschieden. Die unwillkürlichen seelischen Regungen, die in ihrer Gesamtheit das seelische Selbstgetriebe ausmachen, gehen wie ein Naturgeschehen aus dem Ich ohne sein Zutun hervor. Aber dieses selbe Ich kann sich gleichzeitig, während das Selbstgetriebe weiter aus ihm hervorquillt, von innen heraus seiner selbst zu bestimmten Akten ermächtigen, und auch diese Akte gehen selbstverständlich aus diesem Ich hervor, aber eben nicht in der Art eines Naturgeschehens, sondern so, daß das Ich darin freitätig ist. Wenn nun das freitätige Ich durch freitätige Akte auf andere seelische Regungen sich bezieht, so gehen nicht etwa zunächst aus dem Ich die freitätigen Akte hervor, die dann von sich aus gleichsam an ihrem Endpunkte andere seelische Regungen hervorsprießen ließen, sondern auch diese anderen seelischen Regungen quellen letztlich, trotz des Einflusses der freitätigen Akte auf sie, doch auch aus demselben einen Ich. Die Einheit dieses Ich vereinigt alle seelischen Regungen, die aus ihm hervorgehen, zu der Einheit eines einzigen Seelenlebens.

3. Gesamtbild vom seelischen Lebensstrom.

Wir haben, wie auch andere Psychologen, von einem „Seelenstrom" gesprochen. Dieser Ausdruck kann in verschiedenem Sinne verstanden werden. Als man noch in dem Irrtum befangen war, die Gegenstände des Bewußtseins oder die Bewußtseinsinhalte seien das Seelische, und als man nun bemerkte, daß diese Gegenstände oder Inhalte, die im gegebenen Momente in einer Mehrheit im Bewußtsein vorhanden sind, nach einiger Zeit daraus verschwinden und durch andere ersetzt werden, da konnte man diesen Durchgang der Gegenstände oder Inhalte durch das Bewußtsein als einen Strom auffassen und, da man das, was da hindurchzog, für etwas Seelisches hielt, als einen Seelenstrom bezeichnen. Dieser Seelenstrom fließt also außerhalb des seelischen Subjektes an ihm vorbei. Hat man aber eingesehen, daß dieser Strom der Bewußtseinsgegenstände oder Bewußtseinsinhalte nicht der Strom des seelischen Lebens ist, so wird man unter dem Seelenstrom notwendig etwas anderes verstehen müssen. Selbstverständlich wäre es nicht nötig, überhaupt von einem Seelenstrom zu sprechen, wenn nicht das

Seelenleben in der Tat in sich eine Strömung enthielte. Aber dieser Strom geht nicht an dem seelischen Subjekt vorbei, sondern einzig und allein aus ihm hervor. Jede seelische Regung entspringt im Ich, strömt, so lange sie dauert, aus dem Ich hervor und, falls sie auf Gegenstände gerichtet ist, vergeht sie stetig in der gegenständlichen Peripherie. Ist sie eine intransitive Regung, z. B. eine Stimmung, so umhüllt sie gleichsam das Ich und, sowie sie stetig entsteht, so vergeht sie auch stetig. So strömen also alle seelischen Regungen aus dem gemeinsamen Zentrum des Ich hervor; sie verströmen zugleich, solange sie dauern. Dieser Seelenstrom ist also eigentlich ein Strahl, der aus dem Ich hinausstrahlt und eine gewisse Fülle von Partialstrahlen in sich enthält.

Außer dieser Bewegung des Seelenstromes, der aus dem Ich hinausstrahlt, gibt es aber nun noch eine seelische Bewegung ganz anderer Art, nämlich die Bewegung dieses Seelenstromes gegenüber den Gegenständen, die in der bewußten Umgebung für das Subjekt vorhanden sind. Hier bewegt sich der ganze Seelenstrahl oder dieser oder jener Partialstrahl von den einen Gegenständen zu den anderen. Die Führung in dieser Bewegung hat das Gegenstandsbewußtsein, das die Gegenstände findet, vorstellt oder bloß meint. Dieses Gegenstandsbewußtseins, das ebenfalls aus dem Ich hinausstrahlt, ist meistens dreifach gegliedert. Es ist darin ein Kernstrahl, dem auf der Gegenstandsseite der Blickpunkt entspricht, umhüllt von einem Strahlenkegel, der um den Blickpunkt herum das Blickfeld erleuchtet, und beide sind wieder umhüllt von dem mehr oder weniger dunklen Randkegel, dessen Gegenstück die Randzone bildet. In das so gegliederte Gegenstandsbewußtsein strömen dann alle anderen gegenständlich gerichteten seelischen Regungen hinein, während die intransitiven Regungen als Umhüllung des Subjektes zurückbleiben. Das Gegenstandsbewußtsein und damit alle seelischen Regungen, die in es hineinströmen, schlagen zwei ganz verschiedene Richtungen ein, nämlich einmal transitiv auf das, was jenseits der eigenen Seele und des eigenen Seelenlebens liegt, und zweitens reflexiv auf das, was zur eigenen Seelensphäre gehört.

Dieser Seelenstrom strahlt zunächst unwillkürlich wie ein Naturgeschehen aus dem seelischen Subjekt hinaus, aber an seinem Ursprung ist das Ich fähig, auch freitätige Akte zu vollziehen und da-

durch freitätig einzugreifen in den unwillkürlichen Seelenstrom und seinen Inhalt, und fähig, sein Strömen, seine Drehung und seine Richtung mit zu bestimmen.

Suchen wir nun das Seelenleben, soweit wir es bis jetzt kennen gelernt haben, in kurzen Strichen vor uns aufzubauen, indem wir von dem seelischen Subjekt ausgehen. Das seelische Subjekt sucht gleichsam umher und entdeckt zunächst seinen eigenen Leib von innen her, ergießt sich in ihn hinein, bestrahlt ihn mit allerlei kognitiven Regungen, nimmt ihn von innen her in bestimmter Einigung zu sich hinzu, enthüllt in Wertfindungen seine mannigfachen Wertbestimmtheiten und strahlt Gesinnungen und Gefühlsregungen auf ihn hin, zugleich aber faßt es ihn von innen her, hält ihn fest und spannt und bewegt ihn in mannigfacher Weise, dabei findet es sich verbindlich aufgefordert, in bestimmter Weise sich zu dem eigenen Leib zu verhalten, bestimmtes an oder in ihm zu tun und bestimmtes anderes zu unterlassen.

Das suchende seelische Subjekt geht aber auch über den eigenen Leib hinaus und entdeckt die Außenwelt, d. h. zunächst diese oder jene Teile dieser oder jener Gegenstandsgebiete, die in ihr enthalten sind. Auf die entdeckten Außenweltteile, besonders auf das, was dem eigenen Leibe nahe liegt, richtet es dann eine Mannigfaltigkeit verschiedener seelischer Regungen, zunächst kognitiver Art. Das Ich hängt sich dann an bestimmte der entdeckten Gebiete und Gegenstände und verbindet sich innerlich mehr oder weniger dauernd mit einigen von ihnen, während es sich gegen andere entgegenstellt und sie innerlich mehr oder weniger dauernd von sich abstößt. In Wertfindungen enthüllt es für sich die mannigfachen Werte und Unwerte in dieser Außenwelt und strahlt eine Menge von Gesinnungs- und Gefühlsregungen auf sie hin. Das seelische Subjekt drängt weiter darauf hin, an dieser oder jener Stelle auf die Außenwelt einzuwirken und setzt tatsächlich und notwendig dazu den eigenen Leib in bestimmte Bewegungen. Das Ich ermächtigt sich dann aber seiner selbst und kommt mit freitätigen Akten seinen unwillkürlichen Seelenregungen zu Hilfe, um durch zweckmäßige Leibbewegungen und Einwirkungen auf die Außenwelt seine Ziele möglichst vollständig und genau zu erreichen. Dabei ist es überall von der Überzeugung durchdrungen, daß nur bestimmte seiner

Verhaltungsweisen gegenüber bestimmten Gegenständen der Außenwelt die rechten, andere dagegen die unrechten sind, und findet sich verbunden die ersteren einzuschlagen und die letzteren zu unterlassen.

Das seelische Subjekt drängt dann weiter über den eigenen Leib und die Außenwelt hinaus und entdeckt Gott, richtet sich mit allerlei seelischen Regungen auf ihn, zunächst kognitiver Art, nimmt dann fühlend eine bestimmte Stellung zu ihm ein, enthüllt in Wertfindungen seine Werte und strahlt Gesinnungs- und Gefühlsregungen auf ihn hin. Es fühlt sich zugleich verbunden, die rechten Verhaltungsweisen zu ihm zu vollziehen.

Das seelische Subjekt begnügt sich aber nicht damit, in seinem suchenden Gegenstandsbewußtsein alles mögliche vorzufinden, sondern es erfindet auch von sich aus bestimmte irreale Gegenstände und richtet auf sie allerlei kognitive Regungen, einige axiologisch-affektive, kann aber seine realisierenden praktischen Regungen auf diese erfundenen Gegenstände nicht richten, soweit sie irreal und nicht realisierbar sind.

In der menschlichen Seele tritt nun außerdem das wunderbare Ereignis ein, daß das seelische Subjekt auch sich selbst und sein eigenes Seelenleben entdeckt. Und nun richtet es auch auf diese entdeckte eigene Seelensphäre reflexiv eine Fülle von seelischen Regungen sowohl kognitiver als auch affektiv-axiologischer, als auch praktischer Art.

Zunächst ist dieses ganze entdeckende und allerlei seelische Regungen auf das Entdeckte hinstrahlende Seelenleben ein gänzlich unwillkürliches, ein seelisches Selbstgetriebe. Aber das Ich beginnt in einem bestimmten Zeitpunkte sich seiner selbst zu ermächtigen und eine Fülle von freitätigen Akten mit mehr oder weniger großer Wirksamkeit auf sein Seelenleben auszuüben. Dabei findet es sich nicht nur in seinem Verhalten zu dem „Anderen", sondern auch in seinem Verhalten zu sich selbst und zu dem eigenen Seelenleben zu bestimmten Verhaltungsweisen verbindlich aufgefordert. —

Die Zielung auf synthetisch makroskopische Betrachtung des menschlichen Seelenlebens fordert nun, daß der Blick ausgeweitet wird auf größere Strecken und schließlich auf das Ganze dieses Seelenlebens. Wenn man den Verlauf des menschlichen Seelenlebens längere Zeit fortdauernd betrachtet, findet man immer,

daß mit gewisser Regelmäßigkeit eine tiefgreifende Änderung darin eintritt und eine bestimmte Zeit lang dauert. Zwischen die Strecken des wachen Seelenlebens schieben sich immer wieder Strecken des schlafenden ein. Der Übergang vom Wachen zum Schlafen ist die Strecke des Einschlafens. Sie beginnt gewöhnlich damit, daß das freitätige Ich sich seiner Selbstmacht mehr und mehr begibt und sich in das seelische Selbstgetriebe hinuntersinken läßt. Dann erlischt allmählich das innere Licht des Gegenstandsbewußtseins, Blickpunkt und Blickfeld verschwinden, es tritt seelische Abenddämmerung ein; die dunkle Randzone, die zunächst noch vorhanden ist, schrumpft allmählich zusammen und es wird schließlich seelische Nacht. Mit dem allmählichen Erlöschen des Bewußtseinslichtes verschwinden auch allmählich die transitiven Seelenregungen, der Seelenstrom zieht sich von der Außenwelt zum Leib und schließlich von da ganz in sich zurück. Auch die reflexiven Regungen schrumpfen ein bis zu einem dumpfen in sich Versunkensein. Gelegentlich flackern dann während der nun folgenden Schlafzeit mehr oder weniger ungeordnete Träume auf.

Nach dem Ablauf der seelischen Schlafzeit tritt dann immer wieder während der irdischen Lebensdauer das Erwachen, d. h. der Übergang von der Schlafzeit zur Wachzeit ein. Die Träume sinken zurück. Das innere Licht beginnt zu leuchten, beginnt in den Leib und auf die Außenwelt hinzustrahlen und zunächst das, was dem Leibe nahe liegt, zu sichten. Das Gegenstandsbewußtsein füllt sich mehr und mehr auf und weitet sich aus. Das seelische Selbstgetriebe mit allerlei seelischen Regungen transitiver und reflexiver Art kommt wieder in Gang. Der Leib wird wieder in innere Einigung zurückgenommen, von innen her tätig ergriffen, in Spannung gehalten und gelegentlich betätigt. Die Wertfindungen enthüllen wieder die Wertgemälde von Leib, Kleidung und Außenwelt, von Gott und dem eigenen Selbst. Nun strahlen wieder kognitive Regungen, allerlei Gefühlsregungen und auch praktische Regungen unwillkürlich auf die Gegenstände hin und beginnen auch wieder die unwillkürlichen Betätigungen des Leibes in gewissem Umfang zu dirigieren. Schließlich ermächtigt sich das Ich wieder seiner selbst und greift nun freitätig ordnend und regelnd von neuem in das seelische Selbstgetriebe in gewissem Umfange ein.

Das Tagesleben beginnt gewöhnlich äußerlich damit, daß der Mensch aufsteht, d. h. gewisse Leibesbewegungen vornimmt, bis er steht und nun den Leib bewegt. Durch den Leib hindurch ergreift er gewisse äußere Gegenstände und gebraucht sie zum Waschen, Ankleiden, Frisieren, Bereiten des Frühstückes usw. Leibliche Bedürfnisregungen werden befriedigt, Gespräche werden geführt, gelegentlich wird etwas gelesen. Dann werden unter Ortsveränderungen und durch entsprechende leibliche Betätigungen bestimmte Arbeiten ausgeführt. Dazwischen schieben sich immer wieder Gespräche und Befriedigungen von leiblichen Bedürfnissen ein. Hier und da werden bestimmte Vergnügungen in das Tagesleben eingeschaltet. Aber schließlich ermattet der seelische Lebensstrom immer wieder, es regt sich ein leibliches und seelisches Ruhebedürfnis und am Schluß kommt immer wieder der Übergang in den Schlafzustand. Nach dem Erwachen wiederholt sich dann ein ähnliches Tagesleben.

Dieser, bei den meisten Menschen ziemlich eintönige seelische Lebensstrom, wird jedoch zuweilen stärker aufgeregt, wird breiter und lebhafter und wogt heftiger auf und ab. So z. B. bei Differenzen und Streitigkeiten mit anderen Menschen, bei stärkeren Liebes- und Haßregungen, bei zu bestehenden Prüfungen, bei Berufsantritt, bei großen Erfolgen und Mißerfolgen, bei Heirat, Geburt von Kindern, Krankheiten, glücklichen und unglücklichen Schicksalen, beim Tod nahestehender Personen, bei tiefer eingreifenden Schicksalen der sozialen Gemeinschaften, denen der Mensch sich zugehörig fühlt, bei Kampf und Krieg, bei Wanderungen, Reisen und Festlichkeiten, beim erstmaligen Begegnen mit bestimmten Kunstwerken und Wissenschaften, beim Kennenlernen bestimmter Philosophien, beim Eintritt besonderer religiöser Erlebnisse. Aber alles dies vermag doch nicht das seelische Schicksal aufzuhalten, daß sich der Seelenstrom immer wieder beruhigt und schließlich immer wieder in den Schlafzustand zurücksinkt, in dem nur zuweilen aufflackernde Träume ihn erregen.

Und am Ende dieses regelmäßigen Wechsels von Schlafen und Wachen steht dann immer der Tod. Eines Tages hört bei jedem Menschen das leibliche Leben auf und damit scheint auch das gegenstandsfindende Bewußtsein der zugehörigen Seele keinen Zugang

mehr zu dem eigenen Leib und zu der Außenwelt gewinnen zu können. Alle diejenigen seelischen Regungen, die sich auf den eigenen Leib und die Außenwelt nur dann richten können, wenn diese selbst leibhaftig bewußt sind, sind nun ebenfalls unmöglich. Wie das menschliche Seelenleben aussieht, das nach dieser Zerreißung des unmittelbaren Bewußtseinskontaktes mit dem eigenen Leib und der Außenwelt noch weiter verlaufen mag, ist für unsere Erkenntnis ein verhülltes Geheimnis.

Wenn wir unseren Blick nach der anderen Seite des Zeitverlaufes über das menschliche Seelenleben ausdehnen, so treffen wir auf ein Ereignis, mit dem das menschliche Seelenleben so, wie wir es kennen, zu beginnen scheint, das ist die Geburt des Leibes. Wie das Seelenleben des Menschen vor dieser Geburt aussieht, ist für uns wieder in geheimnisvolles Dunkel gehüllt.

Das Seelenleben, das wir zu betrachten haben, erstreckt sich also von der Geburt bis zum Tode. Im Verlauf dieser Strecke, die wir das irdische Seelenleben nennen wollen, zeigen sich nun außer der regelmäßigen Wiederkehr von Wach- und Schlafzustand noch einige allgemeine, mehr oder weniger tiefgreifende Veränderungen im zeitlichen Fortgang. Wir können diese Veränderungen nach verschiedenen Richtungen verfolgen. Zu Beginn des irdischen Lebens ist die bewußte Umgebung der Seele räumlich und zeitlich ziemlich klein. Manche Gebiete fehlen darin mehr oder weniger ganz, so das soziale, das kulturelle, das religiöse, das irreale und das reflexive Gebiet. Zur bewußten Umgebung gehören anfangs sicher der eigene Leib, die eigene Kleidung, einige körperliche Gegenstände, einige untermenschliche Lebewesen und einige Menschen. Im Laufe der Zeit vergrößert sich räumlich und zeitlich diese bewußte Umgebung und es treten die vorher noch fehlenden Gebiete mehr oder weniger vollständig und umfangreich in sie ein.

Ebenso ist die Wertewelt, die von den Wertfindungen im Anfange des Seelenlebens enthüllt wird, zunächst ziemlich klein und undifferenziert. Es pflegt sich aber nicht nur mit der Erweiterung der bewußten Umgebung eine größere Menge von Werten und Unwerten zu enthüllen, sondern es werden auch neue Arten und die Höhen — und Gradunterschiede der Werte und Unwerte allmählich entdeckt.

Die Seele findet im Anfange ihres Lebens nur heteronome, d. h. hier von anderen Menschen herkommende Forderungen vor, deren Verbindlichkeit oder Unverbindlichkeit sie noch nicht zu erfassen vermag. Ihr seelisches Leben verläuft zunächst eine lange Strecke, ohne daß sie sich einer verbindlichen Lebensaufgabe bewußt wird. Im Laufe der Zeit aber findet die Seele einige dieser überlieferten Forderungen für sich verbindlich und erkennt von sich aus mehr und mehr neue verbindliche Forderungen. Mehr oder weniger dunkel taucht vor ihr eine Lebensaufgabe auf, die jedoch nur selten klar und deutlich erkannt wird.

Die Erkenntnisse, die die Seele sowohl in bezug auf das Sein, als auch hinsichtlich der Werte und des Sollens gewinnt, sind in einer großen Strecke ihres Lebens in großem Umfange subjektiv getrübt; ihre affektiven und ihre Triebregungen lassen ihr immer wieder als seiend oder nicht-seiend, als wahr oder falsch, als wertvoll oder unwertvoll, als gesollt oder nicht gesollt etwas erscheinen, was es nicht ist. Erst allmählich, und bei den meisten Menschen nur in geringem Umfange, und auch dann wohl nur mit freitätiger Ichhilfe, werden diese Erkenntnisse des Seins, der Werte und des Sollens von den trübenden und irreführenden Einwirkungen der Gefühls- und Triebregungen befreit.

Anfänglich schwankt die menschliche Seele fortwährend zwischen blinden inneren Einigungen und Entgegensetzungen, zwischen blinder Liebe und blindem Haß gegen alle möglichen Gegenstände hin und her, und ihr ganzes Gefühlsleben zeigt eine launische Unzuverlässigkeit. Erst allmählich wird dieses Gefühlsleben sehend, beständig und „vernünftig".

Auch die unwillkürlichen Zielungen, Begehrungen und Widerstrebungen zeigen anfänglich ein durchaus launisches und ungeordnetes Verhalten. Und auch hier wird erst im Laufe der Zeit durch Mithilfe des freitätigen Ich die rechte Begründung, die rechte Ordnung, kurz „Vernünftigkeit" erreicht.

Während langer Zeit wird das Seelenleben des Menschen von Anfang an beherrscht von dem gesichteten eigenen Leib und dessen gespürten Bedürfnisregungen. Mit unwiderstehlicher Macht zieht diese bewußte Leibsphäre den seelischen Lebenstrom auf sich und hält ihn immer wieder lange Zeit gefesselt. Es dauert lange, bis

diese Tyrannei des eigenen Leibes und seiner Bedürfnisregungen durch energische freitätige Selbstanstrengung und deren Folgen nur einigermaßen eingeschränkt und zuweilen ganz überwunden wird.

Das Seelenleben des Menschen ist zunächst ein reines seelisches Selbstgetriebe. Aber auch wenn das freitätige Ich sich konstituiert hat, hilft es zunächst nur das Selbstgetriebe zu unterstützen; ohne weiteres ist es freitätig in der Richtung, in die die Reaktionen und Aktionen, die unwillkürlich entstehen, hindrängen. Erst allmählich erhebt sich das Ich über die Rolle des freien Dieners seines seelischen Selbstgetriebes und vollzieht von sich aus selbständige Akte. Die Herrschaft, die das freitätige Ich nun zunächst ausübt, ist jedoch noch eine reine Willkürherrschaft. Es genießt, vor allem in der Zeit der Flegeljahre, die leere Freiheit der Willkürherrschaft. Erst wenn es sich fortschreitend mit den vernommenen verbindlichen Forderungen auseinandergesetzt hat und bestimmte dieser Forderungen zu Leitfäden seines freitätigen Verhaltens gemacht hat, ist die Willkürherrschaft zu einer ethischen Herrschaft geworden, in der das Ich seine Willkürfreiheit selbst freitätig einschränkt.

II. Abschnitt.

Das Verständnis des menschlichen Seelenlebens.

I. Das Problem und die Wege zum Verständnis. Der richtige Weg.

Wenn wir nun unseren Blick auf das ganze menschliche Seelenleben ausweiten, wenn wir uns das ganze irdische Seelenleben zwischen Geburt und Tod gegenüberstellen, wenn wir sehen, wie von Anfang an das Ich überall Gegenstände zu sichten sucht und auf die gefundenen Gegenstände scheinbar regellos eine undurchsichtige Vielheit von seelischen Regungen hinstrahlt, wie es von dem, was es da findet, immer wieder gefesselt und aufgeregt wird, aber auch immer wieder losgelassen und beruhigt wird; wenn wir sehen, daß es nach jeder eingeschobenen Schlafzeit sich von neuem den Gegen-

ständen zuwendet und ihnen von neuem seinen Seelenstrom zusendet; wenn wir sehen, wie das Ich von einem bestimmten Zeitpunkt an sich immer mehr seiner selbst zu ermächtigen sucht und zunächst seine Willkürfreiheit gegenüber seinem eigenen Leben, seinem Leib und der Außenwelt ausschweifend betätigt, dann aber seine Freitätigkeit durch zunächst geheimnisvoll und ungeordnet erscheinende verbindliche Forderungen binden läßt; wie aber sein freitätiges Verhalten mit einem schweren Gewissensdruck belastet wird, wenn es von den verbindlich gefundenen Forderungen abweicht; und wenn wir schließlich dieses scheinbar wirre Seelenleben immer wieder durch den leiblichen Tod für uns verschwinden sehen, so entsteht die dringende Frage, hat dieses ganze irdische Seelenleben überhaupt einen Sinn, oder hat es gar keinen Sinn, und muß der Mensch, wenn er mit dieser Sinnlosigkeit nicht zufrieden ist, seinem Leben erst selbst einen Sinn geben und ist ihm dies überhaupt möglich? Denn offenbar, nur wenn es einen Sinn hat und wenn wir diesen Sinn erfaßt haben, können wir das irdische Seelenleben des Menschen verstehen. Was hat nun das irdische Seelenleben des Menschen für einen Sinn? Wie können wir sein Verständnis gewinnen?

Man kann verschiedene Wege einschlagen um das menschliche Seelenleben zu verstehen. Betrachten wir zunächst einen Weg, der oft eingeschlagen worden ist, der aber durchaus ein Irrweg ist. Wie man versuchen kann, das Sprechen des Menschen, ohne seinen inneren Sinn aufzufassen, dadurch zu verstehen, daß man den äußeren Hergang der Produktion der Sprachlaute zu erkennen sucht, so kann man auch meinen, das ganze menschliche Seelenleben dadurch verstehen zu können, daß man auf die Vorgänge im menschlichen Gehirn und auf die Einflüsse zurückgeht, die dieses Gehirn durch innere und äußere Reize erfährt. Man macht die ungeprüfte und falsche Voraussetzung, daß gewisse Vorgänge im Gehirn des Menschen nicht nur überhaupt in Zusammenhang mit seinem Seelenleben stehen, sondern daß sie allein das ganze Seelenleben produzieren. Man weist darauf hin, daß diese Gehirnvorgänge ihrerseits von Vorgängen in den zugehörigen Nerven und Sinnesorganen und in den übrigen Teilen des Leibes abhängig sind, und daß alle diese Vorgänge wiederum von den Einwirkungen der äußeren realen Umgebung auf diesen Leib beeinflußt werden. Gewisse äußere

Reize, die auf die Sinnesorgane wirken, bringen gewisse Vorgänge in den Sinnesnerven und dadurch in gewissen Partien des Großhirns hervor, und diese Großhirnvorgänge, so meint man, produzieren dann zunächst die Wahrnehmungen derjenigen Teile der Außenwelt, die auf die Sinnesorgane Reize ausgeübt haben. Die von außen erregten Großhirnvorgänge hinterlassen bestimmte Nachwirkungen, die nun mitbestimmen, welche seelischen Vorgänge das Gehirn in Zukunft produziert. Diese Nachwirkungen, so meint man, stehen dadurch, daß sie alle in einem und demselben Gehirn vorhanden sind, selbst in Zusammenhang (Assoziation), und wirken daher bei der Produktion des Seelenlebens in bestimmten Zusammenhängen. Wenn dann später die gleichen äußeren Reize auf die Sinnesorgane einwirken, so finden die dadurch erregten Prozesse ein Großhirn vor, das durch die zurückgebliebenen Nachwirkungen früherer Reize verändert ist und nun auch andere seelische Regungen produziert. Auch innere, von dem übrigen Leib herkommende Reize, so meint man, können mit jenen Nachwirkungen in der Großhirnrinde zusammen andere seelische Regungen produzieren. Als Schlußergebnis behauptet man dann, das ganze Seelenleben des Menschen werde durch die Gehirnvorgänge produziert, die ihrerseits von der Beschaffenheit und den durch äußere und innere Reize bedingten Veränderungen des Großhirns abhängig sind. Und nun meint man, das Verständnis des menschlichen Seelenlebens sei schon dadurch voll und ganz zu gewinnen, daß man auf die Beschaffenheit und die Funktionen des Großhirns und auf die äußeren und inneren Einwirkungen hinweise, die das Großhirn erfährt.

Gegenüber diesem Verständnisversuch ist zunächst darauf hinzuweisen, daß er den rein psychologischen Standpunkt verläßt, daß er das Seelenleben nicht von innen her, sondern nur dadurch zu verstehen sucht, daß er es zum realen Leib und zur realen Außenwelt in Beziehung setzt. Für den psychologischen Standpunkt kommt der Leib mit seinen Sinnesorganen, Sinnesnerven und seiner Großhirnrinde nur so weit in Betracht, als sie dem seelischen Subjekt bewußt sind. Ebenso die reale Außenwelt und die realen Wirkungen der Außenwelt auf den Leib. Jener Verständnisversuch dagegen betrachtet die Außenwelt und den Leib des betreffenden Menschen direkt von sich aus und setzt sie in reale Beziehung, und

zwar in eine Produktionsbeziehung zu dem menschlichen Seelenleben. Er verläßt also den rein psychologischen Horizont.

Es sei nun ganz davon abgesehen, daß man bis jetzt durchaus noch nicht erkannt hat, welche Beschaffenheit, welche Veränderungen und Funktionen des Großhirns für die vermeintliche „Produktion" des Seelenlebens im einzelnen in Betracht kommen, daß man also durchaus nicht etwa genau die Reihe der einzelnen Gehirnvorgänge verfolgen kann, die der Reihe der seelischen Vorgänge im ganzen Seelenleben als Ursachenreihe zugehören soll. Es gilt vielmehr zu erkennen, daß man auf dem Wege dieses Verständnisversuches grundsätzlich überhaupt kein wirkliches Verständnis des menschlichen Seelenlebens gewinnen kann. Schon die Behauptung, daß das Großhirn allein das Seelenleben produziere, ist zunächst eine völlig unbegründete bloße Behauptung. Möge es wahr sein, daß die Gehirnvorgänge einen Einfluß auf die Beschaffenheit und den Verlauf der seelischen Regungen haben, so ist damit noch nicht erwiesen, daß sie die seelischen Regungen erzeugen. Denn auch sonst ist ja das, was Einfluß auf etwas anderes hat, deshalb noch nicht der Produzent dieses anderen. Und so könnten auch die Gehirnvorgänge einen Einfluß auf das Seelenleben haben, ohne es selbst zu produzieren. Wahrscheinlich sind bestimmte Gehirnzustände und Vorgänge bloß die notwendigen Bedingungen dafür, daß bestimmte seelische Regungen stattfinden können.

Eine Produktion seelischer Regungen durch Gehirnvorgänge wäre außerdem ein unverständliches Rätsel. Seelische Regungen sind gegenüber den physikalisch-chemischen und biologischen Gehirnvorgängen etwas total neues und anderes. Behauptet man, die ersteren würden durch die letzteren erzeugt, so behauptet man etwas, was man als gänzlich unverständliche Tatsache hinnehmen müßte. Aber daß es eine Tatsache sei, ist ja gar nicht erwiesen. Da übrigens das Seelenleben, wie wir gesehen haben, wesentlich nicht ohne seelisches Subjekt existieren kann, so müßte nach jener Theorie mit den seelischen Regungen zugleich auch das seelische Subjekt produziert werden. Auch dies wäre aber die Behauptung einer völlig unverständlichen Neuschöpfung.

Blicken wir vom Standpunkt dieser Theorie auf das ganze menschliche Seelenleben hin und beachten wir, daß der zu-

gehörige Leib zufällig in dieser realen Umgebung sich befindet und zufällig gerade diese Einwirkungen von der Außenwelt erfährt, so wird uns das Seelenleben nicht im geringsten verständlich, sondern es erscheint als ein zufällig so beschaffenes, in sich sinnloses Nebenprodukt der zufällig gerade so beschaffenen Gehirnvorgänge.

Achten wir aber genauer auf die tatsächliche Beschaffenheit des Seelenlebens im einzelnen, so sehen wir, daß gewisse Besonderheiten darin enthalten sind, die ganz anders sein müßten, wenn es das bloße Produkt von Gehirnvorgängen sein sollte. So hat z. B. das seelische Subjekt das Bewußtsein der Selbständigkeit gegenüber dem eigenen Leib. Als Produkt von Gehirnvorgängen aber müßte es sich doch wohl völlig unselbständig ihm gegenüber fühlen. Jenes Gefühl der Selbständigkeit müßte also einfach als Täuschung erklärt werden. Ebenso ist das Bewußtsein, daß alle seelischen Regungen Äußerungen der eigenen Seele sind, unvereinbar mit der Behauptung, sie seien nur Produkte von Gehirnvorgängen; und dies Bewußtsein müßte wieder als reine Täuschung betrachtet werden. Vor allem aber können freitätige Akte und alles freitätige seelische Wirken ihrem Wesen nach nicht Produkte von Gehirnvorgängen sein und alle Freitätigkeit müßte daher von dieser Theorie wieder als Täuschung erklärt werden. Nun ist es leicht zu behaupten, etwas sei Täuschung; aber bloße Behauptungen, die nicht als wahr ersichtlich sind oder ersichtlich gemacht sind, zählen in der Wissenschaft nicht. Und gar wenn, wie hier, die Behauptungen sich bloß auf andere, ebenfalls völlig unbegründete Behauptungen stützen. Außerdem muß man überall, wo man eine Täuschung behauptet, zeigen, wie eine solche Täuschung möglich ist. Diese Möglichkeit ist aber in unserem Falle gar nicht aufgewiesen. Je mehr Beschaffenheiten des Seelenlebens man für Täuschungen erklärt, um so unverständlicher macht man es damit.

Dieser Verständnisversuch, der das seelische Leben zu einem bloßen Widerhall einer zufälligen Reihe von Wechselwirkungen einer zufälligen realen Umgebung mit einem bestimmten Leibe macht, läßt also, statt ein Verständnis zu geben, das Seelenleben erst recht sinnlos erscheinen. Man mag diesen Versuch im einzelnen weiter durchzuführen und zu verbessern suchen, man wird grund-

sätzlich auf dem Wege, den er einschlägt, nicht zu einem Verständnis des menschlichen Seelenlebens gelangen können.

Die erste Bedingung, um ein wirkliches Verständnis zu erreichen, ist die, daß man den rein psychologischen Standpunkt einnimmt und festhält. Gerade dieses, im Vorangehenden etwas genauer bestimmte menschliche Seelenleben ist es ja, das man in seiner Eigenart verstehen will, und verstehen will durch Erfassung des in ihm selbst liegenden Sinnes.

Ein zweiter Versuch geht nun zwar von dem rein psychologischen Standpunkt aus und betrachtet das Seelenleben selbst im einzelnen, sucht dann aber nacheinander eine Reihe von Faktoren auf, die in dem Seelenleben wirken, und hofft, durch eine möglichst vollständige Übersicht über diese wirksamen Faktoren das Seelenleben verstehen zu können. Das „Wirken" ist hier in einem ganz anderen Sinne zu nehmen, als in dem zuerst angeführten Verständnisversuch. Schon früher ist darauf hingewiesen worden, daß die bewußten Gegenstände auf das seelische Subjekt in diesem eigentümlichen Sinne einwirken und bestimmte seelische Regungen in ihm hervorrufen. Es wurde schon darauf aufmerksam gemacht, daß die „wirkenden" Gegenstände dabei nur als bewußte in Betracht kommen und daß es völlig gleichgültig ist, ob sie real sind oder nicht. Deshalb ist auch das Wirken hier etwas anderes, als das Wirken in der Natur, das ja nur von realen Ursachen ausgehen kann. Und hier muß der Gegenstand, der auf das seelische Subjekt wirken soll, ihm bewußt sein, während dies beim Naturwirken gar nicht in Betracht kommt.

Daß nun das Seelenleben in weitem Umfange davon abhängig ist, daß jetzt gerade diese und diese bestimmten Gegenstände bewußt sind, oder daß diese bewußten Gegenstände gerade jetzt sich so und so verändern und sich so und so verhalten, ist eine allbekannte Tatsache. Bestimmte seelische Regungen werden uns daher schon verständlich, wenn wir erfahren, daß das seelische Subjekt jetzt gerade dies wahrnimmt, oder jenes vorstellt, oder an etwas anderes gerade denkt. Wir verstehen z. B. den Eintritt eines bestimmten unruhig verlaufenden Stückes des Seelenlebens, wenn wir erkennen, daß der Mensch soeben einen Gas- oder Brandgeruch wahrgenommen hat; oder wenn er uns mitteilt, daß er gerade an den kürzlich eingetretenen Tod eines ihm nahe stehenden Menschen ge-

dacht hat. Wir suchen daher oft schon im täglichen Leben das gegenwärtige Seelenleben eines bestimmten Menschen dadurch zu verstehen, daß wir zu erkennen suchen, welche Gegenstände gerade sein Gegenstandsbewußtsein erfüllen, und es dürfte wohl nicht zu bezweifeln sein, daß wir auf diesem Wege ein gewisses Verständnis tatsächlich erreichen. Aber dieses Verständnis erweist sich doch bei genauerer Betrachtung als ein bedingtes und unvollständiges. Daß nämlich diese bestimmten bewußten Gegenstände auf dieses bestimmte seelische Subjekt gerade so wirken, wie sie es tun, das hängt nicht allein von der Beschaffenheit und dem Verhalten dieser Gegenstände ab, sondern ist bedingt dadurch, daß dieses Subjekt so beschaffen ist, wie es ist, daß sein übriges gegenwärtiges Seelenleben gerade so beschaffen ist und daß das Subjekt in der Vergangenheit gerade diese bestimmten Erlebnisse gehabt hat. Um ein wirkliches Verständnis zu gewinnen, muß man also außer den bewußten Gegenständen auch die Beschaffenheit des Subjektes, seines gegenwärtigen und seines vergangenen Lebens mit in Betracht ziehen. Denn das Wirken der bewußten Gegenstände ist ja kein eigentliches Produzieren der seelischen Regungen, sondern nur eine Anregung für das seelische Subjekt, von sich aus diese seelischen Regungen in bezug auf die bewußten Gegenstände auszusenden. Das so erlangte Verständnis ist auch kein vollständiges, denn daß im gegebenen Momente gerade diese Gegenstände dem seelischen Subjekt bewußt sind, das ist für das seelische Subjekt zum größten Teil Zufall, oder irrationales Schicksal. Der Versuch, diese Irrationalität des Daseins gerade dieser bewußten Gegenstände dadurch zu beseitigen, daß man die Einwirkung der realen Außenwelt auf den realen Leib des Menschen herbeizieht, führt auf den ersten Verständnisversuch zurück, der, wie wir gesehen haben, kein wirkliches Verständnis gewähren kann.

Daß die bewußten Gegenstände auf das seelische Subjekt im allgemeinen eine viel stärkere Wirkung ausüben, wenn sie wahrgenommen sind, als wenn sie bloß vorgestellt oder bloß gemeint sind; ebenso wenn sie räumlich nah erscheinen, im Gegensatz zu dem, was räumlich fern ist, scheint uns ohne weiteres verständlich. Auch die größere Wirkung des zeitlich Gegenwärtigen und zeitlich Nahen gegenüber demjenigen, was in der Vergangenheit oder Zukunft weit entfernt liegt, sind wir geneigt, ohne weiteres als selbstverständ-

lich zu betrachten. Aber auch hier bleibt noch die offene Frage, warum gerade das Wahrgenommene und das räumlich und zeitlich Nahe auf das seelische Subjekt eine so besonders starke Wirkung ausüben kann.

Wir haben früher gesehen, daß der eigene Leib, seine Zustände, seine Vorgänge und seine Trieb- und Bedürfnisregungen auch Gegenstände des Bewußtseins sein können. Und auch diese bewußten Gegenstände, seien sie nun wahrgenommen oder bloß vorgestellt oder gemeint, üben eine Wirkung, und oft eine sehr starke Wirkung, auf das seelische Subjekt aus. Von bestimmten leiblichen Vorgängen und Bedürfnisregungen wird das seelische Subjekt oft stark gefesselt und zu einer Fülle von Seelenregungen veranlaßt. Wir können daher gewisse Strecken des Seelenlebens wirklich in gewissem Umfange verstehen, wenn wir erkennen, was von seinem Leibe dem seelischen Subjekt gerade bewußt ist. Selbstverständlich darf auch diese Wirkung, die der eigene Leib als bewußter Gegenstand ausübt, nicht verwechselt werden mit der realen Wirkung, die der reale Leib, ohne Gegenstand des Bewußtseins zu sein, auf das Seelenleben haben mag. Aber auch dieses Verständnis, das wir durch die Erkenntnis der Wirkung gewinnen, die der bewußte Leib auf das Seelenleben hat, ist doch kein unbedingtes und letztes, denn auch hier ist die Art der Wirkung wesentlich von der Besonderheit des seelischen Subjektes abhängig. Und andererseits ist das Vorhandensein gerade dieser Beschaffenheiten, Zustände, Vorgänge und Trieb- und Bedürfnisregungen des eigenen Leibes im Bewußtsein zunächst nur eine unverständliche Tatsache.

Die Wirkung der Gegenstände des Bewußtseins auf das seelische Subjekt ist in hohem Maße davon abhängig, welche Wert- und Unwertbestimmtheiten dem seelischen Subjekt an den Gegenständen erscheinen. Zeigt sich etwas als besonders wertvoll, so wird es im Allgemeinen stärker und anders wirken, als wenn es sich als wertlos darstellt. Dies gilt sowohl von dem, was dem eigenen Leibe zugehört, als auch von allem, was sonst irgendwie Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Indem wir auch die Werte und Unwerte, welche die Gegenstände für das seelische Subjekt haben, mit berücksichtigen, wird also unser Verständnis des Seelenlebens sicher in gewissem Umfang genauer. Aber auch dieses Verständnis ist

doch kein restloses, denn auf der einen Seite bleibt ja das zufällige Dasein gerade dieser Gegenstände und ihrer Wert- und Unwertbestimmtheiten noch unverstanden bestehen, und auf der anderen Seite hängt es doch wesentlich von der Beschaffenheit des seelischen Subjektes und seinem übrigen seelischen Leben ab, daß es auf die bestimmten Wertqualitäten der Gegenstände so und nicht anders reagiert.

Früher wurde hervorgehoben, daß zu den Gegenständen des Bewußtseins auch die Fülle von verbindlichen Forderungen, von Geboten und Verboten gehört, die sich an das freitätige Ich richten. Daß nun diese bewußten Forderungen in mannigfacher Weise auf das seelische Subjekt einwirken können, ist eine bekannte Tatsache. Diese Wirkungen können sich in zwei wesentlich verschiedenen Arten vollziehen. Wenn ein seelisches Subjekt gewisser Forderungen bewußt wird und sie für sich verbindlich findet, so können sie zunächst seine Aufmerksamkeit fesseln, sein Denken in Bewegung setzen, affektiv-axiologische Regungen in ihm hervorrufen und sogar unwillkürlich ein bestimmtes praktisches Verhalten in ihm bewirken. In diesem Wirken liegt ein lückenloser Zusammenhang zwischen den bewußten, verbindlichen Forderungen und den durch sie erregten seelischen Regungen vor; auch das bewirkte praktische Verhalten, z. B. das automatische Befolgen der Forderungen, geschieht, ohne daß ein freitätiges Anhalten und sich von sich aus Entscheiden dazwischen tritt. Anders ist die Wirkung der bewußten Forderungen, wenn sie zunächst die Freitätigkeit des Ich aufrufen, ihm aber die Entscheidung völlig überlassen und ihm nur für sein freitätiges Verhalten die verbindliche Richtung weisen. Die bewußten Forderungen können unmöglich die freitätigen Akte selbst verursachen, denn das widerspricht dem Wesen der freitätigen Akte; und was sie verursachen können, kann unmöglich ein freitätiger Akt sein. Beide Wirkungsweisen der bewußten, verbindlichen Forderungen können übrigens in gewissen Fällen gleichzeitig auftreten, so z. B. wenn sie zunächst in dem seelischen Subjekt unwillkürlich eine Widerspenstigkeit oder auch eine automatische Folgebereitschaft verursachen und dann das freitätige Ich veranlassen, diese Widerspenstigkeit oder Folgebereitschaft zurückzudrängen, ihre Auswirkung auszuschalten und sich zur freitätigen Selbstentscheidung über die Befolgung der Forderungen zu erheben.

Die erstere, die automatische Wirkung der bewußten Forderungen kann ein gewisses Verständnis der bewirkten seelischen Regungen ermöglichen. Jemand möchte in einem Eisenbahnabteil rauchen. Er liest das Verbot „Rauchen verboten!" Dadurch wird unwillkürlich eine Reihe von seelischen Regungen in ihm erregt, die dazu führen, daß er automatisch das Rauchen unterläßt. Diese seelischen Regungen werden uns in gewissem Sinne verständlich, wenn wir erkennen, daß in seinem Bewußtsein dieses bestimmte Verbot, das er für sich verbindlich findet, aufgetreten ist. Aber auch hier ist, wie jeder weiß, das Verständnis kein restloses. Denn auf der einen Seite ist das Eintreten der Forderung „Rauchen verboten" in sein Bewußtsein vom Standpunkt dieses Seelenlebens ein zufälliges Ereignis; andererseits hängt es doch wesentlich von der Beschaffenheit dieses Menschen ab, ob er automatisch einer solchen vernommenen Forderung ohne weiteres gehorcht oder nicht.

Noch mehr als die erste Wirkungsweise kann die zweite nur ein beschränktes Verständnis der erregten Seelenregungen ermöglichen. Denn bei ihr schiebt sich ja als der entscheidend bestimmende Faktor das freitätige Verhalten des Ich dazwischen. Durch Angabe einer bewußten, verbindlichen Forderung kann aber ein bestimmtes freitätiges Verhalten nur insoweit verständlich werden, als es gerade diesen Inhalt hat oder diese Richtung einschlägt, nicht aber sofern es jetzt gerade freitätig vollzogen wird. Daß der Mensch gerade dieses tut, nicht aber, daß er es überhaupt jetzt freitätig tut, kann durch die vernommene Forderung verständlich werden. Die freitätigen Akte selbst scheinen Sache der irrationalen Willkür zu sein. Unverständlich bleibt zunächst auch dasjenige Verhalten, in dem das freitätige Ich die unwillkürlich erregte Widerspenstigkeit oder Folgebereitschaft zurückdrängt, ausschaltet und nun, unabhängig von ihr, von sich aus die Forderung erfüllt oder nicht erfüllt.

Schließlich ist die seelische Wirksamkeit jeder vernommenen Forderung ganz wesentlich davon abhängig, ob sie dem seelischen Subjekt verbindlich erscheint oder nicht. Dies ist aber nicht ohne weiteres aus dem Inhalt der betreffenden Forderung zu verstehen. Mit der Feststellung der Tatsache, daß ihm eine bestimmte Forderung verbindlich, eine andere unverbindlich erscheint, darf man

sich daher nicht begnügen, sondern muß auch diese Tatsache zu verstehen suchen. Dieses Verständnis wird man, nebenbei bemerkt, nie erreichen durch die beliebten sozial-genetischen Ableitungen.

Dieser ganze Versuch, das menschliche Seelenleben aus der Einwirkung der bewußetn Gegenstände zu verstehen, scheitert aber vor allem an der Tatsache, daß nicht alle seelischen Regungen durch solche Einwirkungen erst hervorgerufen werden. Wenn man nicht, wie so oft, aus bestimmten Vor-Überzeugungen an dieser Erfahrungstatsache vorbeisieht, so wird man erkennen, daß nicht nur die intransitiven, also die gegenstandslosen Regungen, sondern auch die transitiven und reflexiven Seelenregungen sich oft unwillkürlich aus dem seelischen Subjekt auf die bewußten Gegenstände hin bewegen, ohne von diesen in der angegebenen Weise bewirkt zu werden. Es sind die sog. „freisteigenden" seelischen Regungen. Dazu gehören z. B. Regungen der Neugier, des Erkenntnisverlangens, der Besitzgier, des Macht- und des Tätigkeitstriebes. Sie quellen ohne gegenständliche Veranlassung aus dem seelischen Subjekt hervor und scheinen, wenn man das Verständnis des Seelenlebens bloß durch den Hinblick auf die Wirkungen der bewußten Gegenstände gewinnen will, einen durchaus launischen und völlig unverständlichen Verlauf zu nehmen. Da hier nicht irgendwelche gegenständlichen Wirkungen, sondern nur die vom seelischen Subjekt verspürten Wirkungen in Betracht kommen, so darf man nicht, wenn man durchaus keine solche erlebte Wirkung zu konstatieren vermag, einfach behaupten, diese freisteigenden seelischen Regungen seien dennoch von den bewußten Gegenständen bewirkt. Die menschliche Seele kann nicht als ein bloßer Reaktionsapparat betrachtet werden, der nur von den bewußten Gegenständen in Bewegung gesetzt wird, sondern sie ist auch, wie übrigens jedes Lebewesen, ein Selbstgetriebe in dem engeren Sinne, in dem aus rein inneren Zuständen, Beschaffenheiten und Zielungen ohne gegenständliche Anregung bestimmte seelische Regungen hervorstrahlen. Für jenen Verständnisversuch muß also die Gesamtheit der freisteigenden Regungen völlig unverständlich bleiben.

Es kann im Seelenleben des Menschen Strecken geben, in denen das seelische Subjekt ausschließlich in reaktiven und freisteigenden Regungen transitiver und reflexiver Art und in gegenstands-

losen Stimmungen dahinlebt. Es ist aber schon mehrfach darauf hingewiesen worden, daß im normalen menschlichen Seelenleben immer wieder die freitätigen Akte auftreten. Sie sind von den freisteigenden seelischen Regungen ganz verschieden. Denn sie gehen nicht wie ein Naturgeschehen aus dem gegenwärtig so und so beschaffenen seelischen Subjekt einfach hervor, sondern sie sind Akte, in denen das Ich sich selbst frei faßt und bestimmt. Der Einfluß dieser freitätigen Akte erstreckt sich auf alle Arten von seelischen Regungen: auf das Aufmerken, das Wahrnehmen, das Erinnern, das Vorstellen, die verschiedenen Denkvorgänge, auf die affektiv-axiologischen Regungen, auf die praktischen Regungen transitiver und reflexiver Art und auf die gegenstandslosen Stimmungen; denn auf alle diese Regungen können die freitätigen Akte maßgebend einwirken. Man wird also die Beschaffenheit des so beeinflußten Seelenlebens zunächst dadurch verständlich machen können, daß man auf die freitätigen Akte hinweist, die es beeinflußt haben. So macht man es sich schon vorwissenschaftlich z. B. verständlich, daß jemand bei einer bestimmten Gelegenheit nicht in lodernden Zorn geraten ist, indem man berücksichtigt, daß er sich freitätig zusammengenommen und zurückgehalten hat; und daß jemand trotz vieler Widerwärtigkeiten, die ihm begegnet sind, an der Verfolgung eines bestimmten Zieles festgehalten hat, wird verständlich, wenn man erfährt, daß er sich freitätig zu einem hartnäckigen Durchhalten bestimmt hat. Aber die freitätigen Akte selbst, auf deren Einfluß man das Verständnis gründet, sind damit noch nicht verstanden und scheinen auch als Betätigungen einer irrationalen Willkür völlig unverständlich zu sein. Weil sie so unverständlich erscheinen, darf man sie selbstverständlich nicht einfach ignorieren, leugnen oder umdeuten in etwas vermeintlich Verständliches. Denn sie existieren, und ihr Einfluß auf das Seelenleben ist beim voll entwickelten Menschen ziemlich groß.

Man könnte diesen zweiten unzulänglichen Verständnisversuch noch ergänzen, indem man auf eine Tatsache hinweist, die für die Gestaltung des menschlichen Seelenlebens von weitreichender Bedeutung ist, das ist die Tatsache der Angleichung, die auch als Nachahmung bezeichnet wird. Wenn wir beachten, daß ein bestimmter Mensch gerade diese bestimmte Sprache spricht, gerade

diese Meinungen und diesen Glauben hat, so gewinnen wir ein gewisses Verständnis dieser Tatsachen, wenn wir bedenken, daß dieser Mensch besonders in seiner Jugend längere Zeit unter anderen Menschen gelebt hat, die diese Sprache sprachen und diese Meinungen und diesen Glauben hatten und äußerten. Wir sagen dann, der betreffende Mensch habe sich in seiner Sprache, in seinen Meinungen und seinem Glauben den umgebenden Menschen angeglichen. Eine solche Angleichung findet aber auch bei den Wertschätzungen eines Menschen, bei seinen inneren Einigungen und seinen inneren Entgegensetzungen in bezug auf bestimmte Gegenstände, bei seinen Liebes- und Haßregungen, seinen Strebungen und Widerstrebungen, seinen Verbindlichkeitsfindungen und schließlich auch bei der ganzen Art statt, wie sich sein seelisches Leben in Beziehung zu seiner Kleidung, Wohnung und zu seinen Nahrungs- und Genußmitteln gestaltet. Auch in diesen Hinsichten gleicht er sich in großem Umfange den anderen Menschen seines Umgangs- und Gemeinschaftskreises an. Selbstverständlich ist diese Angleichung nicht als ein Geschehen zu betrachten, das unabhängig von dem Bewußtsein des betreffenden Menschen stattfindet, indem auf der einen Seite die anderen Menschen mit ihrem Seelenleben einfach da wären, und auf der anderen Seite dieser bestimmte Mensch, ohne von ihnen und ihrem Seelenleben etwas zu wissen, bloß durch sein Dasein unter den anderen Menschen ein gleichartiges Seelenleben bekäme. Sondern die Wirksamkeit dieser Angleichung ist ganz und gar dadurch bedingt, daß der Mensch von den anderen Menschen und ihrem Seelenleben ein bestimmtes Bewußtsein hat. Es gehört also diese Wirkungsweise ebenfalls zu derjenigen, die durch bewußte Gegenstände auf das Seelenleben ausgeübt wird. Nur wird hier die Wirkung eben als eine angleichende zu unterscheiden sein von den Wirkungen, die die bewußten Gegenstände in den oben betrachteten Fällen ausüben.

Das Verständnis, das man durch die Erkenntnis der angleichenden Wirkung des Seelenlebens der umgebenden Menschen gewinnt, kann aber doch schließlich nicht allein auf die Wirkung der bewußten Gegenstände gegründet werden, ebensowenig wie in den obigen Fällen, denn diese Wirkung ist wesentlich davon abhängig, daß das einzelne seelische Subjekt in sich die Tendenz enthält, sich in seinem

inneren und äußeren Verhalten den anderen Menschen anzugleichen. Und diese Angleichungstendenz darf man, wenn man volles Verständnis sucht, nicht einfach als Tatsache hinnehmen. Denn, an und für sich genommen, ist das Streben eines Wesens, so zu werden und sich so zu verhalten, wie die zufällig in seiner Umgebung vorhandenen anderen Wesen seiner Art sind und sich verhalten, eine sinnlose, blinde, affenartige Regung. Auch die Angleichung ist also weit davon entfernt, für sich ein restloses Verständnis der Wirkungen der Angleichung zu geben.

Wenn man nun überblickt, daß die bewußten Gegenstände, daß ihre bewußten Werte, daß die bewußten verbindlichen Forderungen und daß schließlich die Angleichung zwar ein gewisses Verständnis bestimmter Teile des Seelenlebens geben können, daß aber dieses Verständnis bei jedem einzelnen dieser Faktoren doch kein volles und letztes ist, dann könnte man meinen, durch gleichzeitige Berücksichtigung aller dieser Faktoren jene Unzulänglichkeiten zu beseitigen und so ein vollständiges, genaues und letztes Verständnis des Seelenlebens zu gewinnen. Aber bei genauer Betrachtung sieht man doch, daß die Mängel, die dem Verständnis durch jeden der einzelnen Faktoren anhaften, nicht beseitigt werden durch das Verständnis, das die anderen Faktoren hinzubringen können. Denn es bleibt bei allen diesen Faktoren bestehen, daß zunächst ihr Dasein, also das Dasein der bewußten Gegenstände, das Dasein der bewußten Werte und Forderungen und das Dasein der bewußten anderen Menschen und ihres Seelenlebens für gerade dieses seelische Subjekt ein an sich unverständlicher Zufall ist. Außerdem muß man berücksichtigen, daß ja alle diese Faktoren durchaus nicht von sich aus die betreffenden seelischen Regungen, die man als ihre Wirkungen bezeichnet, einfach produzieren, sondern daß sie nur das seelische Subjekt anregen können, von sich aus bestimmte seelische Regungen auszuströmen. Welche seelischen Regungen aber in dem seelischen Subjekt ausgelöst werden, das hängt vorwiegend von der dauernden und vorübergehenden Beschaffenheit des Subjektes und seines seelischen Lebens selbst ab. Auch in Zeiten, in denen das seelische Subjekt mehr oder weniger der Sklave der ihm bewußten Gegenstände ist, wenn also etwa das, was ihm im eigenen Leibe oder in der Außenwelt begegnet, sein seelisches Leben

fesselt und dessen Beschaffenheit und Verlauf bestimmt, ist doch das seelische Subjekt maßgebend dafür, was für seelische Regungen in ihm entstehen; und in einem anderen Subjekt würden diese selben Gegenstände entweder überhaupt keine, oder ganz andere seelische Regungen erregen.

Immer bleiben außerdem die freisteigenden und die freitätig bestimmten seelischen Regungen noch übrig, die nicht durch die bewußten Gegenstände bestimmt sind, also auch nicht durch deren Wirkung verständlich gemacht werden können. Vielmehr ist es deutlich, daß diese Regungen ausschließlich vom seelischen Subjekt abhängig sind.

Das seelische Subjekt nimmt also für sein Seelenleben eine entscheidende Stellung ein. Nicht nur, daß überhaupt alle seelischen Regungen einzig und allein nur aus ihm hervorgehen, daß also niemals von „außen" irgendwelche seelischen Regungen fertig in das Subjekt hineingebracht werden können, sondern auch für die besondere Beschaffenheit der jeweiligen seelischen Regungen, seien sie nun freisteigend, oder durch die erregende, veranlassende und angleichende Wirkung der bewußten Gegenstände reaktiv hervorgehoben, ist letztentscheidend doch das seelische Subjekt selbst. Denn dieses ist nicht ein leerer, zentraler Ansammlungsort für seelische Regungen, die fertig bloß in ihm zusammengetragen würden; es ist auch nicht der bloße Zusammenhang der seelischen Regungen selbst, sondern es ist die lebendige seelische Mitte, aus der, zuweilen unter Anregung durch die bewußten Gegenstände, die seelischen Regungen sämtlich hervorströmen. Sogar der Inhalt des jeweiligen Gegenstandsbewußtseins wird mitbestimmt durch die Bewußtseinsregungen des seelischen Subjektes, wenn es auch nicht alle Gegenstände nur meinend erzeugt, sondern sehr viele, und die einflußreichsten, einfach vorfindet.

So lange man daher nur die Beschaffenheit des seelischen Lebens, seine Richtung auf bestimmte Gegenstände, seine Beeinflussung durch die bewußten Gegenstände und seinen Verlauf erkennt, selbst wenn man dabei immer mehr ins einzelne geht und auch einzelne gesetzmäßige Zusammenhänge erkennt, so lange kann man noch kein wirkliches Verständnis des Seelenlebens gewinnen. Vielmehr bleibt dieses dann immer im einzelnen und im ganzen ein unver-

ständliches, sinnloses Getriebe, das man zwar wie einen emporsteigenden, wieder herabsinkenden und immer wieder emporsteigenden Wasserstrahl, der von launischen Winden hin- und hergeweht und verschieden gestaltet wird, staunend betrachten kann, den man aber bald ermüdet als ein sinnloses Spiel sich selbst überlassen wird.

Selbst das Auftreten einer einzigen seelischen Regung, die durch den Einfluß eines bewußten Gegenstandes erregt wird, wird man gar nicht verstehen, wenn man nicht heimlich eine wirkliche oder vermeintliche Erkenntnis über das seelische Subjekt mit hinzunimmt. Die bloße Erkenntnis, daß die seelische Regung durch den bewußten Gegenstand erregt wird, ist ja selbst noch kein Verständnis dieser seelischen Regung. Um ein wirkliches Verständnis des Seelenlebens zu gewinnen, wird man also notwendig nach anderer Richtung forschen müssen. Man wird zu erkennen suchen müssen, was denn in dem seelischen Subjekt den Seelenstrom immer wieder hinaustreibt; was macht, daß er sich gerade in diese Regungen gliedert, daß er sich auf diese Gegenstände richtet, daß gerade diese Reaktion auf gerade diese bewußten Gegenstände eintritt, daß diese freisteigenden Regungen emporquellen und daß diese freitätigen Akte vollzogen werden.

Das Streben, das menschliche Seelenleben zu verstehen, geht darauf hin, seinen Sinn zu erfassen. Es wird dabei jedoch nicht ohne weiteres vorausgesetzt, daß es einen Sinn hat, sondern nur, daß es einen Sinn haben könnte. Gegen diese Möglichkeit sprechen aber von vornherein keine zureichenden Gründe. Zwar, der erste Eindruck, den das menschliche Seelenleben macht, wenn man es im ganzen überblickt, scheint dagegen zu sprechen, denn es ist der Eindruck eines wirren, sinnlosen Geschehens, das von regellosen Zufällen bestimmt wird. Aber der erste Eindruck braucht ja nicht notwendig recht zu haben. Und die Behauptung, daß das menschliche Seelenleben überhaupt keinen Sinn habe, und daß es daher zwecklos sei, nach seinem Verständnis zu streben, ist zunächst völlig unbegründet. Nichts spricht von vornherein gegen die Möglichkeit, daß es einen Sinn habe, und nur diese Möglichkeit ist hier vorausgesetzt. Wenn man zur Bestreitung dieser Möglichkeit darauf hinweist, daß die bisherige Psychologie noch keinen Sinn des mensch-

lichen Seelenlebens zu entdecken vermocht habe, daß sie zwar viele Einzelheiten genauer kennen gelehrt und manche Faktoren aufgefunden habe, die das seelische Leben bestimmen, daß sie aber mit allem diesen kein wirkliches Verständnis erreicht habe, so mag dies richtig sein, aber es beweist durchaus nicht, daß das Seelenleben nun auch wirklich keinen Sinn habe und an sich gänzlich unverständlich sei. Denn die Psychologie stand lange Zeit ganz im Banne derjenigen Forschungsmethoden, die in den anorganischen Naturwissenschaften scheinbar so großen theoretischen Erfolg gehabt hatten. Diese Methoden zielen aber nur darauf hin, eine allgemeine Erkenntnis der Tatsachen und Gesetze ihres Gebietes zu erreichen, streben aber gar nicht danach, das Erkannte nun auch zu verstehen. Und so hat sich denn auch die Psychologie bloß um die Erkenntnis der Tatsachen des Seelenlebens bemüht, hat aber niemals ernstlich um ein Verständnis dieses Seelenlebens gerungen. Die Forschungsmethoden, die sie gebrauchte, waren auch gar nicht geeignet, das Seelenleben verständlich zu machen. Es ist daher nur zu leicht zu verstehen, daß die bisherige Psychologie keinen Sinn des menschlichen Seelenlebens zu entdecken vermocht hat. Nun mag es sein, daß die anorganische Natur und das Geschehen in ihr keinen Sinn haben — was übrigens nicht erwiesen ist — und daß man auch das Seelenleben als ein bloßes Geschehen betrachten und erkennen kann, ohne sich um seinen Sinn zu kümmern, aber die Eigenart des seelischen Geschehens fordert doch die Stellung der Frage, ob es nicht einen Sinn habe und ob es aus diesem Sinn nicht im einzelnen und im ganzen verständlich sei. Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß man zur Beantwortung dieser Frage nach anderer Richtung forschen und andere Methoden verwenden muß, als wenn man nur erkennen will, was ist und was geschieht und nach welchen Regeln es geschieht.

Es ist nicht berechtigt, dem Streben, den Sinn des Seelenlebens zu erkennen und es zu verstehen, solange das Recht zu bestreiten, als nicht erkenntnistheoretisch festgestellt sei, was verstehende Erkenntnis ist und auf welchen Wegen sie beim menschlichen Seelenleben gewonnen werden kann. Die verstehende Psychologie steht noch in den Anfängen, sie muß zunächst suchen, das ihr vorschwebende Ziel, nämlich die verstehende Erkenntnis des mensch-

lichen Seelenlebens, durch tätige Bemühungen wirklich zu erreichen. Erst wenn sie bis zu gewissem Grade erfolgreich gewesen ist, kann auch die erkenntnistheoretische Rückbesinnung auf ihr Ziel und ihre Methoden Aussicht auf Erfolg haben. Es ist aber eine allgemeine Erscheinung, daß eine beginnende Wissenschaft von den Schwächlingen und Ängstlingen, die nur auf einem Gebiete der Erkenntnis mitarbeiten können, das schon weithin und sicher erforscht ist, durch das unberechtigte Verlangen gehemmt und bedrängt wird, ihnen zunächst einmal durch erkenntnistheoretische Darlegungen das Ziel und die Methoden dieser Wissenschaft zu zeigen, ehe sie wirklich mitgehen wollen.

Das Streben nach einer verstehenden Psychologie des Menschen würde nun freilich ins Leere gehen, wenn wir nicht schon vorwissenschaftlich von diesem Streben beseelt gewesen wären und nicht schon bestimmte Strecken des Seelenlebens einzelner Menschen schon wirklich verstanden hätten. Was „Verstehen" des Seelenlebens ist, das ist uns also vor aller erkenntnistheoretischen Untersuchung für die Erkenntnispraxis schon genügend bekannt, und wir alle haben in bestimmten Fällen schon die richtigen Wege eingeschlagen, um dieses Verstehen zu erreichen. Wir brauchen uns also nur vorzunehmen, in demselben Sinne, in dem wir vorwissenschaftlich schon einzelne Strecken des menschlichen Seelenlebens verstanden haben, und auf denselben Wegen ein Verständnis des ganzen menschlichen Seelenlebens zu gewinnen.

Die verstehende Psychologie will zunächst den Sinn des menschlichen Seelenlebens erfassen. Ihre Aufgabe ist also nicht, von sich aus dem erkannten Seelenleben einen Sinn zu geben, sondern den Sinn zu erfassen, der in dem Seelenleben selbst liegt. Nicht eine Sinngebung, sondern eine Sinnfindung hat sie dem Seelenleben gegenüber zu vollziehen. Sie will also auch nicht den Sinn erkennen, den ein anderes Wesen, das über das menschliche Seelenleben verfügen kann, etwa Gott, in diesem Seelenleben ausdrücken will. Sondern sie will den Sinn finden, der in dem Subjekt dieses seelischen Lebens selbst enthalten ist, der aber auch nicht ein bloßer Gedanke ist, den das seelische Subjekt selbst durch sein Seelenleben mitteilen will, sondern der eine reale, im Seelenleben wirksame, dauernde, sinnvolle Kraft im seelischen Subjekt ist.

Wenn man z. B. sagt, der Sinn des Seelenlebens sei zu zeigen, daß es eben keinen Sinn habe, oder zu zeigen, daß wenigstens alles Streben keinen Sinn habe, so werden hier zwei verschiedene Begriffe des Sinnes verwendet. Der Sinn, den das Seelenleben nach dieser Behauptung hat, ist offenbar ein bloßer Gedanke, auf dessen Ausdruck keine reale, wirksame, dauernde Kraft im seelischen Subjekt hingeht, denn sonst hätte ja das Seelenleben einen wirklichen Sinn in der zweiten Bedeutung, es würde also dem, was zu zeigen war, daß nämlich das Seelenleben oder alles Streben keinen Sinn habe, direkt widersprechen. Wir nun suchen hier den Sinn des Seelenlebens in der zweiten Bedeutung, nicht also den Sinn als einen bloßen Gedanken, den ein äußerer Betrachter in dem Seelenleben ausgedrückt finden kann, sondern denjenigen Sinn, der in dem seelischen Subjekt als eine reale, wirksame und dauernd zielende Kraft vorhanden ist. —

Im Anschluß an die Weise, wie wir vorwissenschaftlich ein Verständnis einzelner Strecken des Seelenlebens gewinnen, können wir die Hauptbedingungen feststellen, unter denen allein auch ein Verständnis des ganzen Seelenlebens erreicht werden kann. Sowie beim Verständnis einzelner Strecken des Seelenlebens die erste Bedingung ist, daß man diese Strecke in ihrer tatsächlichen Beschaffenheit zunächst erkannt hat, so muß auch zum Verständnis des ganzen menschlichen Seelenlebens zuerst dieses Seelenleben in den Hauptzügen seiner tatsächlichen Beschaffenheit erkannt sein. Aber diese Tatsachenerkenntnis ist ja durchaus noch keine verstehende Erkenntnis. Wir haben diese erste Bedingung in dem ersten Abschnitt unserer Darlegungen zu erfüllen gesucht. Aber eben weil wir damit noch kein Verständnis des Seelenlebens gewonnen haben, suchen wir jetzt danach. Um das Ziel zu erreichen, sind also noch weitere Bedingungen zu erfüllen. Gehen wir von der Form der Frage aus, in der wir unser Verständnisverlangen in bezug auf einzelne Strecken des Seelenlebens ausdrücken, der Frage, die lautet: worauf will das alles hinaus, worauf zielt das seelische Subjekt in diesem Seelenleben hin? Und wenden wir dann diese Frage auf das ganze menschliche Seelenleben an, so ergibt sich, was wir noch weiter wissen wollen. Zunächst erstreben wir noch weitere Tatsachenerkenntnisse.

Erhellen wir die Gedanken durch ein Beispiel! Wir sehen einen erwachsenen Menschen auf seinem Wege an einem einsam gelegenen, umzäunten Grundstück vorbeikommen, auf dem ein Landhaus mit verschlossenen Fensterläden und eine Menge von Apfelbäumen mit rotbäckig lachenden Äpfeln vorhanden sind. Er schaut nach den Äpfeln, bleibt stehen, schaut sich vorsichtig nach verschiedenen Seiten um, betrachtet den Zaun, findet die Eingangstüre, geht auf sie hin, drückt die Klinke hinunter, versucht die Türe zu öffnen, findet sie verschlossen. Er geht wieder den Zaun entlang, untersucht ihn nach Höhe und Übersteiggelegenheit und steigt nach erneutem vorsichtigen Umherblicken über den Zaun, betrachtet noch einmal aufmerksam das Haus und dessen verschlossene Läden, nähert sich den Apfelbäumen, sucht einen von den vermeintlich besten Äpfeln heraus, schätzt die Höhe ab, streckt einen Arm und die Hand empor, stellt sich auf die Zehenspitzen, springt empor, sieht einen Zwischenraum zwischen sich und den Äpfeln bleiben, blickt suchend umher, bemerkt eine Leiter am Haussockel liegend, wirft wieder scheue Blicke auf das Haus, nähert sich vorsichtig der Leiter, bringt sie schnell an den Baum, steigt hinauf, bricht, nach den besten suchend, eine Reihe von Äpfeln ab, steckt sie in seine Taschen, steigt wieder hinunter, bringt die Leiter wieder an ihren früheren Platz, blickt wieder vorsichtig umher und geht mit ähnlichem Verhalten, wie früher über den Zaun zurück auf die Straße, auf der er, harmlos tuend, aber doch vorsichtig horchend und blickend, sich entfernt.

Angenommen nun, wir hätten die einzelnen seelischen Vorgänge, die sich in diesem Menschen von dem Beginn des Erblickens der schönen Äpfel an den Apfelbäumen bis zu seiner Entfernung auf der Straße abgespielt haben, in ihren Hauptzügen erkannt. So haben wir damit noch nicht diese Strecke seines Seelenlebens verstanden. Wir mögen auch die einzelnen Zusammenhänge, in denen seine seelischen Regungen miteinander stehen, erkannt haben, so kann doch das ganze Stück seines Seelenlebens noch als eine unverständliche Geschehensreihe vor uns stehen. Unser Verständnis beginnt in dem Moment, wo wir erkennen, daß in diesem Menschen gleich am Anfang dieser Strecke eine Zielung auf das Haben der wahrgenommenen Äpfel hervortrat und während dieser ganzen Strecke seines Seelenlebens vorhanden blieb. Aber das Verständnis

beginnt damit erst, es ist noch keineswegs erreicht. Denn wir haben ja nur eine weitere Tatsachenerkenntnis über sein Seelenleben gewonnen. Wir müssen nun weiter erkennen, daß die durchgehende Zielung auf das Haben dieser Äpfel den Eintritt und den Verlauf seiner übrigen seelischen Regungen mit bestimmt. Wir werden dann noch hinzunehmen müssen, daß in ihm auch die Zielung, von anderen Menschen während dieser Zeit nicht gesehen zu werden, dauernd vorhanden ist und das übrige Seelenleben mit bestimmt. Aber auch, wenn wir diese Erkenntnisse gewonnen haben, haben wir doch nur unsere Tatsachenerkenntnis über dieses Stück Seelenleben erweitert und noch keinerlei Verständnis desselben gewonnen. Dennoch sind diese weiteren Erkenntnisse nicht überflüssig, sondern notwendig, um das Verständnis zu erreichen. Das Verstehen tritt erst dann wirklich ein, wenn wir auf der einen Seite den Sinn der durchgehenden Zielung, resp. der Mehrheit von durchgehenden Zielungen, festhalten und nun erkennen, daß und wie die übrigen seelischen Regungen, die von diesen Zielungen bestimmt werden, ihrem Sinne entsprechen. Würden wir nämlich bei einigen seelischen Regungen zwar erkennen, daß sie tatsächlich durch die Zielungen bestimmt werden, aber nicht erkennen, daß sie auch dem Sinn dieser Zielungen entsprechen, dann würden wir ihr Auftreten und ihre Beschaffenheit wohl erkennen, aber nicht verstehen.

Das Verständnis, das so erreicht wird, stützt sich also 1. auf das durchgehende Vorhandensein bestimmter Zielungen, 2. auf ihren Einfluß auf das übrige Seelenleben und 3. auf die Sinngemäßheit des so beeinflußten Seelenlebens. Aber der Ausgangspunkt und der durchgehende Faden werden dabei doch nur in ihrem tatsächlichen Sinn genommen, d. h. der Sinn der durchgehenden Zielungen wird nicht selbst nach seiner Verständlichkeit befragt. In unserem Falle wird z. B. stillschweigend angenommen, daß die Zielung auf das Haben der Äpfel und die Zielung, während dieser Zeit von anderen Menschen nicht gesehen zu werden, schon verständlich seien. Da sie dies an sich aber noch gar nicht sind, so wird das Verständnis noch kein volles und letztes sein können, wenn nicht noch weitere Tatsachen- und Sinnerkenntnisse hinzu gewonnen werden. Wir müssen erkennen, aus welcher Zielung denn schließlich die Zielung auf Haben der Äpfel und die Zielung auf Vermeidung

des Gesehenwerdens durch andere Menschen verständlicherweise hervorgehen. Aber selbst, wenn wir so zur Erkenntnis der letzten, alles andere verständlich machenden, Zielungen zurückgekommen sind, ist das Verständnis noch nicht voll und ganz abgeschlossen. Denn alles Verständnis, auf welches Gebiet es sich auch immer beziehen mag, ist nur dann ein endgültiges, wenn es sich letztlich auf etwas wirklich Selbstverständliches stützt. Diese letzte Grundlage aller verstehenden Erkenntnis ist wohl bisher noch gar nicht gesehen worden. Wenn man also das Verständnis des Seelenlebens in unserem Beispiele zurückgeführt hätte auf gewisse letzte Zielungen in dem seelischen Subjekt, so müßte nun weiter erkannt werden, daß das Vorhandensein dieser Zielungen in dem seelischen Subjekt wirklich selbstverständlich ist. Wann besteht aber nun diese Selbstverständlichkeit? Sie besteht nur dann, wenn sie aus dem Wesen des betreffenden Subjektes einsichtig notwendig hervorgeht. Man wird also die Selbstverständlichkeit bestimmter Zielungen für ein bestimmtes seelisches Subjekt nur dann erfassen können, wenn man zunächst das Wesen dieses seelischen Subjektes erkennt, wenn man dann den letzten Sinn dieser Zielungen klärt und festhält und wenn man schließlich einsichtig erfaßt, daß ein Subjekt dieses Wesens notwendig in diesem Sinne auf etwas hinzielt. Und erst mit der Erkenntnis dieser Selbstverständlichkeit wird das Verständnis des Seelenlebens auch letztlich abgeschlossen sein.

Durch die vorangehenden Betrachtungen ist nun genügend geklärt, was man tun muß, um ein letztlich abschließendes Verständnis des ganzen menschlichen Seelenlebens zu gewinnen. Im folgenden seien zunächst die auszuführenden Schritte in kurzer Zusammenfassung noch einmal hervorgehoben. Da die verstehende Psychologie das wirkliche menschliche Seelenleben in seiner besonderen Eigentümlichkeit verstehen will, so ist selbstverständlich erstens vorausgesetzt, daß dieses Seelenleben so erkannt worden ist, wie es wirklich ist, und daß dabei keine wesentliche Eigentümlichkeit übersehen worden ist. Dann ist zweitens zunächst zu untersuchen, ob nicht durch das ganze Seelenleben eine oder mehrere praktische Zielungen wirklich hindurch gehen. Es handelt sich nicht darum, zu versuchen, ob man solche praktischen Zielungen in das Seelen-

leben hineindenken kann, um daraus das Seelenleben zu verstehen, sondern darum, zu erkennen, ob sie tatsächlich darin vorhanden sind. Auch hier ist es also noch eine Tatsachenerkenntnis, die erstrebt wird. Dann ist weiter drittens zu erkennen, ob alle die einzelnen seelischen Regungen, die diese hindurchgehenden praktischen Zielungen begleiten, wirklich durch sie auch bestimmt sind. Auch dies ist eine Tatsachenerkenntnis. Dann aber muß viertens notwendig die Erkenntnis eines Sinnzusammenhanges hinzutreten, d. h. es muß untersucht werden, ob alle die anderen seelischen Regungen, die durch jene praktischen Zielungen bestimmt sind, auch ihrem Sinn wirklich entsprechen. Dann muß schließlich fünftens abschließend erforscht werden, ob jene hindurchgehenden praktischen Zielungen dem seelischen Subjekt wirklich einsichtig selbstverständlich sind, d. h. ob das Wesen des seelischen Subjekts einsichtig notwendig diese praktischen Zielungen in sich einschließt.

Die praktischen Zielungen sind keine bloß meinenden, sondern sie sind Zielungen, die auf Realisierung von etwas gerichtet sind. Nun sind die verschiedenen praktischen Zielungen, die wir im menschlichen Seelenleben antreffen, durchaus nicht alle auf ihr Ziel um seiner selbst willen gerichtet, sondern viele erstreben ihr Ziel entweder ausschließlich, oder wenigstens auch, um anderer, fernerer Ziele willen. Bei der Forschung nach jenen praktischen Zielungen, die das ganze Seelenleben durchziehen, kommen aber nur diejenigen in Betracht, die auf ihr Ziel um seiner selbst willen gerichtet sind; wir wollen sie End-Zielungen nennen. Denn offenbar sind jene anderen praktischen Zielungen schließlich aus diesen Endzielungen abgeleitet. Zunächst können freilich auch die Ziele, um derenwillen andere Ziele erstrebt werden, ebenfalls um anderer Ziele willen verfolgt werden, so daß dann die auf sie gerichteten Zielungen noch keine Endzielungen sind. Aber schließlich führt doch jede abgeleitete Zielung auf Endzielungen zurück. Bei jeder praktischen Zielung, die im Seelenleben angetroffen wird, ist also zu fragen, ob sie eine Endzielung ist, und, falls sie abgeleitet ist, zu welcher Endzielung sie gehört. Bei der Forschung nach den praktischen Zielungen, die das Seelenleben durchziehen, sind zunächst nur die Endzielungen aufzusuchen. Finden wir eine Mehrheit solcher ver-

meintlichen Endzielungen, so ist zu fragen, ob sie nicht doch aus einer einzigen Ur-Zielung hervorgehen.

Jeder praktischen Endzielung entspricht im seelischen Subjekt eine dauernde Grundlage, durch die ihr Auftreten im Seelenleben bedingt ist. Wir wollen diese Grundlage einen Trieb nennen. Ein Trieb, d. h. also die dauernde seelische Grundlage für das Auftreten bestimmter, praktischer Endzielungen, ist nun schon vorhanden, ehe solche praktischen Endzielungen im Seelenleben aufgetreten sind. Man sagt dann, der Trieb ist noch nicht geweckt, er schläft noch. Aber auch ein Trieb, der schon geweckt ist, d. h. aus dem schon einmal die zugehörigen praktischen Zielungen hervorgegangen sind, braucht doch nicht fortwährend solche praktischen Zielungen in das Seelenleben hineinzuschicken, sondern er kann, obgleich schon geweckt, vorübergehend ruhen, oder momentan nicht erregt sein. Es sind also die schlafenden von den momentan ruhenden Trieben zu unterscheiden.

Mit Rücksicht auf den bestimmenden Einfluß, den die Triebe auf das Seelenleben ausüben, heißen sie auch Triebfedern. Die Triebfedern sind also reale, im seelischen Subjekt vorhandene, dauernde seelische Grundlagen für das Auftreten bestimmter praktischer Endzielungen, die nun mit bestimmter Kraft das Seelenleben in Betrieb setzen. Die Triebfedern treiben auch das Ich zu bestimmtem Tun an, aber nicht in dem Sinne, wie es die bewußten verbindlichen Forderungen tun, die von dem Ich freitätige Akte verlangen, ihm aber die freitätige Entscheidung völlig überlassen. Die Triebfedern drängen das Ich unabhängig von seinem freitätigen Verhalten, ja oft entgegen seiner freitätigen Zielung, Bestimmtes zu tun, und führen dieses Tun unter Umständen herbei.

Die Triebfedern sind daher auf das strengste von den Motiven zu unterscheiden. Die Motive sind keine realen, dauernden Grundlagen im seelischen Subjekt, die von sich aus bestimmte praktische Zielungen ins Seelenleben schicken, sondern die Motive sind bewußte Gegenstände, die zum freitätigen Ich eine Beziehung haben. Die Motive bewirken niemals das freitätige Verhalten, das immer nur vom freitätigen Ich vollzogen werden kann, sondern sie bieten dem freitätigen Ich nur Gründe dar, auf die es sich stützen kann, Gründe, die aber unmöglich von sich aus das frei-

tätige Verhalten herbeiführen können. Die Motive sind also Bestimmungsgründe der Freitätigkeit, während die Triebfedern reale, wirkende seelische Faktoren sind. — Unsere Forschung geht zunächst nur auf die Aufsuchung der Triebfedern, nicht auf die Erkenntnis von Motiven.

Die Ausdrücke „Triebe" und „Triebfedern" gebraucht man auch in einem weiteren Sinne. Man nennt nämlich auch die realen, dauernden seelischen Grundlagen für solche praktischen Zielungen, die keine Endzielungen sind, also für solche, die auf ihr Ziel nicht um seiner selbst willen gehen, zuweilen Triebe oder Triebfedern. Wir wollen diese als abgeleitete Triebe bezeichnen, da ihre Zielungen abgeleitete sind. Diejenigen Triebe dagegen, deren zugehörige praktische Zielungen zunächst Endzielungen sind, wollen wir Grundtriebe oder Grundtriebfedern nennen. — Selbstverständlich verstehen wir sowohl unter den Grundtrieben als auch unter den abgeleiteten Trieben etwas Seelisches, Triebe der menschlichen Seele selbst. Was man so häufig in der Psychologie als Triebe anführt, ist oft gar nichts originär Seelisches. So z. B. sind der Nahrungstrieb, der Wachstumstrieb und der Geschlechtstrieb, so wie man sie gewöhnlich meint, gar keine originär seelischen Triebe, sondern sie sind Triebe des leiblichen Lebewesens, die nur auf Grund der Beziehungen der Seele zum Leibe auch für die Seele Bedeutung gewinnen können. Es ist nicht nur völlig verkehrt, aus leiblichen Trieben das menschliche Seelenleben verständlich machen zu wollen, sondern es führt auch zu einem ärmlichen, verstümmelten und verzerrten Bild von der menschlichen Seele. Daß es ursprüngliche seelische Triebe gibt, daß diese für die Seele von entscheidender Bedeutung sind und daß sie allein das menschliche Seelenleben in seiner besonderen Eigenart verständlich machen können, werden die folgenden Darlegungen klar erweisen.

Entsprechend den dargelegten Gesichtspunkten soll nun das Verständnis des menschlichen Seelenlebens in folgender Weise erstrebt werden: Wir suchen zunächst in dem menschlichen Seelenleben gewisse praktische Zielungen oder Triebe auf, die sicher bestimmte Teile des Seelenlebens durchziehen und bestimmen, und die zunächst Endzielungen oder Grundtriebe zu sein scheinen; wir sehen dann zu, wie weit die aufgefundenen praktischen Zielungen oder Triebe das

Seelenleben verständlich zu machen vermögen. Wir fragen dann, ob sie wirklich Endzielungen oder Grundtriebe sind. Wir werden dabei zur Aufsuchung immer weiterer vermeintlicher praktischer Endzielungen oder Grundtriebe getrieben und zu der Untersuchung gedrängt, ob nicht alle die aufgefundenen vermeintlichen Grundtriebe aus einem einzigen Urtrieb abgeleitet sind, und welches dieser Urtrieb ist. Schließlich aber müssen wir feststellen, ob die einzelnen, vermeintlichen Grundtriebe oder der Urtrieb auch der menschlichen Seele wirklich selbstverständlich sind, und ob das ganze menschliche Seelenleben daraus verständlich wird. Wir werden also immer erneute und weiter eindringende Vorstöße in die Tiefe der menschlichen Seele zu machen haben. Es ist zu vermuten und es wird sich auch herausstellen, daß trotz allem doch eine Reihe irrationaler Faktoren, d. h. solche, die aus dem Wesen der menschlichen Seele, ihren Urtrieb und ihren Grundtrieben nicht verständlich sind, auf die Seele und das Seelenleben einwirken. Aber vielleicht sind diese irrationalen Faktoren von sekundärer Bedeutung; vielleicht sind die Antworten, mit denen die menschliche Seele auf ihre Einwirkungen reagiert, doch aus dem letzten Sinn des menschlichen Seelenlebens verständlich zu machen.

II. Die Grundtriebe der menschlichen Seele.

A. Transitive seelische Triebe.

Entsprechend der allgemeinen Einteilung der seelischen Regungen in transitive und reflexive wollen wir auch die Grundzielungen oder Grundtriebe in zwei Hauptgruppen gliedern. Diejenigen Grundzielungen, deren Ziel jenseits der eigenen Seele und des eigenen Seelenlebens liegt, und ebenso die zugehörigen Grundtriebe seien transitive genannt. Wir werden nun sehen, daß es auch solche Grundzielungen gibt, die darauf hingehen, in der eigenen Seele und dem eigenen Seelenleben etwas zu realisieren, deren Endziel also in der eigenen seelischen Wirklichkeit liegt, und diese wollen wir als reflexive Grundzielungen, und die entsprechenden Grundtriebe als reflexive Grundtriebe bezeichnen. Wir beginnen mit der Aufsuchung der vermeintlichen Grundzielungen und Grundtriebe transitiver Art.

1. Der transitive Hab- und Abwehrtrieb.

Wir haben früher gesehen, daß die verschiedenen Gegenstände der bewußten Umgebung für das seelische Subjekt nicht durchgängig wertfreie Objekte einer bloßen Kenntnisnahme und Erkenntnis sind, sondern daß sie für seine Wertfindung auch mehr oder weniger gut, oder mehr oder weniger schlecht in mehrfachem Sinne sind. Nennen wir nun die transitiven Gegenstände, die vermeintlich irgendeinen positiven Wert haben, die also z. B. mehr oder weniger angenehm, gut, fein, schön usw. sind, transitive Güter; und diejenigen transitiven Gegenstände, die vermeintlich irgendeinen negativen Wert haben, die also z. B. mehr oder weniger unangenehm, schlecht, roh, häßlich usw. sind, transitive Übel, so sehen wir, daß sich das menschliche Seelenleben besonders um solche vermeintlichen Güter und Übel konzentriert. Diese Wertgegenstände ziehen die Aufmerksamkeit auf sich, erregen allerlei kognitive Regungen, rufen allerlei affektiv-axiologische Regungen hervor und sind vor allem Gegenstände praktischer Zielungen. Jedes bewußte Gut oder Übel, so scheint es, bewirkt in dem seelischen Subjekt eine ganze Reihe zusammengehöriger seelischer Regungen, die alle darauf bezogen sind. Wir haben nun schon früher gesehen, daß die Wert- und Unwertbestimmtheiten, die das seelische Subjekt an den bewußten Gegenständen findet, die besondere seelische Wirksamkeit dieser Gegenstände begründen, und man kann nun meinen, daß das, was irgendwie ein Gut oder ein Übel für das seelische Subjekt ist, gerade deshalb, weil es als wertvoll oder unwertvoll erscheine, von sich aus eine bestimmende seelische Wirkung auf das Seelenleben ausübe. Auch die praktischen Zielungen, die auf das Haben der vermeintlichen Güter und auf die Abwehr der vermeintlichen Übel gerichtet sind, seien durch die vermeintlichen Wert- und Unwertbestimmtheiten der Gegenstände einfach bewirkt und seien in ihrer Energie direkt bestimmt durch die vermeintliche Größe oder Höhe der Werte und Unwerte. Man könnte schließlich meinen, das ganze menschliche Seelenleben könne aus der Wirksamkeit der bewußten Güter und Übel verständlich gemacht werden, und es sei daher überflüssig, nach den seelischen Trieben zu forschen.

Aber nun zeigt die Erfahrung, daß durchaus nicht alle bewußten Güter und Übel in jedem seelischen Subjekt zu jeder beliebigen

Zeit ohne weiteres die entsprechenden praktischen Zielungen bewirken und einen bestimmenden Einfluß auf das übrige Seelenleben ausüben; und daß auch ihre seelische Wirkung durchaus nicht einfach proportional ist der Größe oder Höhe der bewußten Wert- nnd Unwertbestimmtheit. Die seelische Wirksamkeit der bewußten Güter und Übel erweist sich vielmehr durchaus abhängig davon, ob das betreffende seelische Subjekt sich „etwas aus ihnen macht", sich „für sie interessiert", oder ob es vielmehr gleichgültig gegen sie ist, sich „nichts aus ihnen macht", sich „nicht für sie interessiert". Der Mensch kann vieles für wertvoll oder unwertvoll halten und als solches kühl erkennen, ohne daß in ihm die entsprechenden praktischen Zielungen erregt werden, und ohne daß er dadurch einen weitergehenden Einfluß auf sein Seelenleben erfährt. Nur wenn in dem seelischen Subjekt eine reale, dauernde Grundlage für das praktische Zielen auf das Haben der betreffenden Güter oder auf das Freisein von den bestimmten Übeln vorhanden ist, wenn also ein entsprechender Trieb sich in ihm vorfindet, der nun entweder erst geweckt, oder wenigstens erregt wird, erst dann können die bewußten Güter und Übel überhaupt zu Gegenständen praktischer Zielungen und der dadurch hervorgerufenen anderen seelischen Regungen werden. Die stillschweigende Annahme, es sei selbstverständlich, daß die bewußten Wertbestimmtheiten an bestimmten Gegenständen bestimmte praktische Zielungen erregen, trifft eben nicht zu. Es ist vielmehr eine entartete Sucht, wenn ein seelisches Subjekt einfach darauf hinzielt, alles zu haben, was ihm wertvoll erscheint, und von allem frei zu sein und zu bleiben, was ihm unwertvoll erscheint. Über das Auftreten praktischer Zielungen, die auf das Haben bestimmter Güter und auf das Freisein von bestimmten Übeln gerichtet sind, entscheiden letztlich nicht die vermeintlichen Wert- und Unwertbestimmtheiten der Güter und Übel, sondern nur das Vorhandensein bestimmter Triebe in dem betreffenden seelischen Subjekt. Wenn diese Triebe nicht vorhanden sind, oder nicht geweckt oder erregt werden, dann treten auch keine praktischen Zielungen in bezug auf die bewußten Güter und Übel ein, und es entfällt dann auch die weitere Wirkung auf das Seelenleben. Die Teile des Seelenlebens, die um bestimmte bewußte Güter und Übel konzentriert sind, werden also nicht schon

durch den Hinweis auf die bewußten Wert- und Unwertbestimmtheiten verständlich, sondern erst daraus, daß in dem seelischen Subjekt etwas vorhanden ist, was von sich aus bestimmte praktische Zielungen auf das Haben dieser Güter und auf das Freisein von diesen Übeln bestimmt, wenn also bestimmte Triebe in ihm vorhanden sind. Denn erst dann „macht sich" das Subjekt „etwas" aus diesen Gütern und Übeln, erst dann „interessiert" es sich für sie. Übrigens treten praktische Zielungen auf das Haben bestimmter Güter und auf das Freisein von bestimmten Übeln durchaus nicht immer erst dann ein, wenn zuvor ein Bewußtsein von diesen Gütern und Übeln vorhanden war, sondern sie entstehen auch oft freisteigend. So versteht man denn auch das Seelenleben eines Menschen noch nicht, wenn man bloß weiß, oder erkennt, welche Güter und welche Übel es für ihn gibt, sondern erst dann, wenn man weiß oder erkennt, welche Güter er haben und von welchen Übeln er frei sein will.

Nun sind aber tatsächlich in jedem normalen Menschen weckbare Triebe vorhanden, die auf das Haben bestimmter Güter und auf das Freisein von bestimmten Übeln gerichtet sind. Und wenn diese Triebe erregt werden, wenn also die entsprechenden praktischen Zielungen aus ihnen hervorgehen, dann bestimmen diese einen gewissen Umkreis des seelischen Lebens und gestalten ihn entsprechend ihrem eigenen Sinn. Um dies zu verdeutlichen, muß etwas genauer ins Einzelne eingegangen werden.

Die praktische Zielung auf das Haben bestimmter Güter, also auf das Haben von bestimmten Gegenständen, die irgendwie wertvoll erscheinen, kann in verschiedenen Fällen sehr verschiedenes bedeuten. So kann sich die Zielung gegenüber gewissen Gütern darauf beschränken, sie wahrzunehmen und zu betrachten. Sie kann weitergehen darauf hin, sich an ihnen zu freuen, sie zu genießen. Sie kann aber auch in anderen Fällen sich mit ihnen in bestimmter Weise innerlich zu einen, sich an sie zu hängen und sie mit Liebe zu umfassen trachten. In anderen Fällen ist die praktische Zielung auf Haben eines Gutes dagegen auf das Besitzen und das Gebrauchen desselben gerichtet. Und schließlich, wenn es Konsumgüter sind, geht die Zielung darauf, sie zu verzehren.

Ebenso bedeutet die praktische Zielung auf das Freisein von bestimmten Übeln in verschiedenen Fällen sehr verschiedenes. Bestimmte unwertvolle Gegenstände will man nicht wahrnehmen, nicht betrachten. An bestimmten Übeln will man nicht leiden. Anderen Übeln gegenüber geht die Zielung zunächst darauf hin, sich ihnen entgegenzusetzen, sie zu hassen. Bestimmte unwertvolle Gegenstände will man nicht besitzen, will man nicht gebrauchen, und bestimmte Konsumübel will man nicht verzehren. Da aber in all den praktischen Zielungen, die sich auf Güter beziehen, das seelische Subjekt doch unwillkürlich die vermeintlichen Güter irgendwie an sich oder in sich ziehen will, so können wir in allen Fällen sagen, daß die praktische Zielung auf das Haben der betreffenden Güter hingehe. Und da in allen Fällen, in denen die praktische Zielung sich auf vermeintliche Übel bezieht, das seelische Subjekt unwillkürlich die vermeintlichen Übel irgendwie von sich weg, aus sich hinaus zu stoßen, sie von sich abzuwehren oder sich gegen sie zu wehren sucht, so können wir sie gemeinsam als praktische Zielungen auf das Freisein von bestimmten Übeln bezeichnen.

Da es nun im menschlichen Seelenleben praktische Zielungen und die entsprechenden Triebe auf das Haben bestimmter Güter und auf das Freisein von bestimmten Übeln gibt, so entsteht die weitere Frage, wie weit diese zwiefache praktische Zielung oder dieser Doppeltrieb das menschliche Seelenleben bestimmen kann und es ihrer Zielung gemäß gestaltet, wie weit also das Seelenleben daraus verständlich werden kann. Um zunächst zu erkennen, in welchem Umfang der Hab- und Abwehrtrieb das menschliche Seelenleben beherrscht, wird man nach zwei Richtungen blicken müssen. In der einen Richtung hat man zu verfolgen, wie aus einer bestimmten praktischen Zielung, die auf ein bestimmtes Gut oder gegen ein bestimmtes Übel geht, zunächst abgeleitete Zielungen hervorgehen können, und wie durch diese zusammengehörigen Zielungen dann das übrige Seelenleben bestimmt werden kann. Nach der anderen Richtung wird man die ganze Mannigfaltigkeit von Gütern und Übeln, die für die Triebe der menschlichen Seele in Betracht kommen, zu überblicken haben. Blicken wir zuerst nach der ersten Richtung.

Ist eine bestimmte praktische Zielung, die auf bestimmte Güter oder gegen bestimmte Übel geht, in der Seele erregt und erreicht sie ihr Ziel nicht ohne weiteres, so verschwindet sie nicht sogleich wieder, sie bleibt auch nicht einfach folgenlos weiter vorhanden, sondern sie gerät in einen Stauungszustand, und es geht aus ihr ein unruhiges Suchen nach Entdeckung von Wegen, Mitteln und Hilfen zur Erreichung ihres Zieles hervor. Werden solche vermeintlich günstigen Faktoren entdeckt, so wird verständlicherweise überlegt, ob die Verwendung dieser oder jener Wege, Mittel und Hilfen etwa auch für die praktischen Zielungen auf andere Güter und gegen andere Übel Bedeutung hat, ob sie ihnen günstig oder ungünstig ist. Erscheint schließlich der Weg zur Erreichung des Zieles offen und gangbar, und besteht vermeintlich keine Aussicht auf Zuziehung vermeintlich größerer Übel oder auf Vernichtung größerer Güter, so ergießt sich nun der aus der anfänglichen praktischen Zielung hervordringende Seelenstrom auf diesen Weg und sucht durch zweckmäßigen Gebrauch der Mittel und Hilfen sein Ziel zu erreichen. Erscheint dagegen der Weg immer noch blockiert und dauert die primäre Zielung an, so geht aus ihr, wenn sie stark genug ist, die sekundäre Zielung hervor, den Weg zum Ziel erst einmal herzustellen und die nötigen Mittel und Hilfen zu gewinnen; und schließlich kann die Bewegung noch weiter zurückgehen und zu tertiären Zielungen führen, die darauf zielen, für diese Herstellung des Weges, für diese Gewinnung der Mittel und Hilfen ihrerseits erst wieder den Weg, die Mittel und die Hilfen zu finden und zu gebrauchen. So geht aus einer gestauten, dauernden praktischen Zielung, durch Rückwärtsbewegung in der vermeintlichen Reihe der Bedingungen für die Zielerreichung eine Reihe von abgeleiteten praktischen Zielungen hervor und so weit zurück, bis sie von der gegenwärtigen Lage aus zur Verwirklichungstätigkeit übergehen können.

Die primäre und die aus ihr abgeleiteten praktischen Zielungen bestimmen dann die übrigen seelischen Regungen, die vermeintlich für die Erreichung der verschiedenen Ziele von Bedeutung sind: so die kognitiven Regungen, die dazu dienen, auf den verschiedenen Gegenstandsgebieten die vermeintlich nötigen Wege, Mittel und Hilfen zu entdecken; die axiologischen Regungen, um diejenigen

vermeintlichen Werte und Unwerte festzustellen und gegeneinander abzuschätzen, die mit den verschiedenen möglichen Arten der Erreichung des Zieles wahrscheinlich zugleich verwirklicht werden; die affektiven Regungen, die sich auf alles richten, was für die Erreichung des Endzieles und der Mittelziele vermeintlich günstig oder ungünstig ist; und die praktisch tätigen Regungen, die von der bewußten gegenwärtigen Lage aus alles dasjenige zu verwirklichen suchen, was vermeintlich zur Erreichung des Zieles führt und alles dasjenige zu beseitigen oder zu überwinden suchen, was sie vermeintlich hindert und hemmt.

Der Weg von der gegenwärtigen bewußten Lage bis zur Erreichung des Zieles kann in verschiedenen Fällen sehr verschieden lang sein. Und er kann sich nach rückwärts in mehrere Wege verzweigen, die dann nach vorwärts sukzessiv begangen werden müssen bis zu ihrem gemeinsamen Konvergenzpunkt. Vor dem letzten Konvergenzpunkt, dem Endziel können aber auch sekundäre Konvergenzpunkte liegen, zu denen wieder mehrere nacheinander zu beschreitende Wege hinführen. So breitet sich von der gestauten primären Zielung ein bestimmtes System abgeleiteter praktischer Zielungen mit den dazugehörigen anderen seelischen Regungen im Seelenleben aus und führt dann im Umkehrpunkt zur Realisierungstätigkeit von der gegenwärtigen bewußten Lebenslage aus durch ein System von Wegen, Mitteln und Hilfen und deren Verwendung, im günstigsten Falle sukzessiv konvergierend zur Erreichung oder Verwirklichung der primären Ziele.

Der Seelenstrom kann sich dabei von dem Gegenstandsgebiet, dem das bewußte Endziel angehört, zu allen möglichen anderen transitiven Gegenstandsgebieten wenden, auf denen vermeintlich ungünstige oder günstige Faktoren für die Erreichung des primären Zieles zu finden sind. Der Seelenstrom kann sich aber auch reflexiv auf das seelische Subjekt zurückwenden, wenn dieses vermeintlich nicht die nötige Wirkungskraft, die nötige Zeit, die nötigen Kenntnisse und Fertigkeiten hat, um das Ziel erreichen zu können. Dann geht also aus der ursprünglich transitiven Zielung eine reflexive hervor, die darauf hingeht, zuerst diese vermeintlich nötigen subjektiven Bedingungen der Zielerreichung zu verwirklichen und evtl. vorher die wieder hierzu vermeintlich nötigen Wege, Mittel und

Hilfen zu finden und zu gebrauchen, und die vermeintlich dagegen stehenden Hindernisse zu erkennen und zu beseitigen. So kann sich also von dem primären Ziel aus der auf seine Erreichung gerichtete Seelenstrom nicht nur über alle anderen transitiven Gegenstandsgebiete, sondern auch reflexiv auf die eigene Seele und das eigene Seelenleben ausbreiten.

Je weiter die seelische Bewegung bei einer gestauten praktischen Zielung von dem primären Ziel in der Reihe der Verwirklichungsbedingungen zurückgedrängt wird, um so mehr pflegt das primäre Ziel aus dem Blickpunkt in das Blickfeld und von da in die mehr oder weniger dunkle Randzone zurückzuweichen und schließlich sogar aus dem Bewußtsein zu verschwinden, um dann nur noch durch die inhaltliche Zielbestimmtheit der fortdauernden primären Zielung vertreten zu sein. Und je weiter die seelische Bewegung zurückweicht, um so mehr passiert dies auch nacheinander den abgeleiteten Zielen. Bei der umgekehrten Bewegung, wenn von der gegenwärtigen Lebenslage aus die Verwirklichung begonnen wird, sind zunächst die nächsten Ziele im Blickpunkt, verschwinden dann aber daraus, und es treten nacheinander die jeweils nächsten Ziele in den Blickpunkt ein. Dabei muß aber die primäre Zielung dauernd vorhanden sein und die seelische Bewegung dirigieren, auch wenn ihr Ziel noch nicht in den Blickpunkt des Gegenstandsbewußtseins getreten ist. Denn wer das primäre Ziel „vergißt", geht notwendig in die Irre. Dasselbe gilt für die abgeleiteten Ziele solange der Seelenstrom sich noch auf die Verwirklichung der aus ihnen wieder abgeleiteten Ziele richtet. Sowohl der nach rückwärts bewegte Teil, als auch der nach vorwärts bewegte Teil des seelischen Prozesses, der der Verwirklichung des primären Zieles dient, kann aber durch andersartige seelische Einschiebsel, die mit ihm nichts zu tun haben, unterbrochen werden. Während der Unterbrechungszeit können die auf die Verwirklichung des primären Ziels gerichteten praktischen Zielungen, die schon vorhanden waren, entweder noch aktuell fortdauern, oder in den virtuellen Zustand zurücksinken. Nach Beendigung des Einschiebsels kann dann der seelische Prozeß an die Unterbrechungsstelle wieder anknüpfen und weiter nach rückwärts resp. nach vorwärts sich fortsetzen. Wird der wache seelische Lebensstrom durch den Schlafzustand unterbrochen, so kann eine noch

unerledigte praktische Zielung virtuell fortdauern und nach dem Erwachen wieder aktuell hervortreten, an die Unterbrechungsstelle anknüpfen und zur weiteren Fortsetzung des Prozesses drängen. Der von einer praktischen Zielung, also von einem Trieb beherrschte Teil des Seelenlebens kann also über mannigfache seelische Einschiebsel und über die Schlafpausen hinüberreichen. Der Beginn der Verwirklichung des primären Zieles kann auch in einem mehr oder weniger bestimmten Zeitpunkt der Zukunft festgesetzt werden, so daß dann der ganze Prozeß bis zu diesem Zeitpunkt unterbrochen werden kann und erst wenn der festgesetzte Zeitpunkt herangekommen ist, sich wieder fortsetzt. Der von einer primären Zielung beherrschte Teil des Seelenlebens kann also durch mehr oder weniger große Strecken des nicht von ihm beherrschten Seelenstromes unterbrochen sein.

Wenn nun in dem mehr oder weniger großen Teil des Seelenlebens, der von einer praktischen Zielung beherrscht wird, die abgeleiteten praktischen Zielungen dem Sinn der primären Zielung entsprechen, und wenn dann die übrigen darin enthaltenen seelischen Regungen dem Sinn der zugehörigen primären und abgeleiteten praktischen Zielungen gemäß sind, so wird durch die Erfassung dieser Sinngemäßheiten aller Regungen der ganze Teil des Seelenlebens, der von der primären Zielung beherrscht ist, verstanden werden. Diese Darlegungen gelten für alle praktischen Zielungen und die von ihnen beherrschten Teile des Seelenlebens. Hier nun stehen wir zunächst bei der Betrachtung derjenigen praktischen Zielungen, die auf das Haben bestimmter Güter und auf das Freisein von bestimmten Übeln gerichtet sind. Auch jede einzelne dieser praktischen Zielungen kann also nach dem Dargelegten einen großen Teil des menschlichen Seelenlebens beherrschen und verständlich machen. Wie groß aber der Umfang des Seelenlebens ist, der von dem Hab- und Abwehrtrieb beherrscht und aus ihm verständlich werden kann, wird erst dann ersichtlich, wenn man die große Mannigfaltigkeit von Gütern und Übeln überblickt, auf die sich der Hab- und Abwehrtrieb der menschlichen Seele richtet und richten kann.

Es gibt zunächst in der menschlichen Seele eine allgemeine praktische Zielung auf das Haben von Gütern und auf das Freisein

von Übeln, in der die Güter und die Übel noch nicht genauer bestimmt sind. Schon diese allgemeine Zielung kann eine dauernde Wachsamkeit auf sich möglicherweise darbietende Güter und auf drohende Übel hervorbringen und weiter eine Zielung aus sich hervorgehen lassen, die Möglichkeit des Gütergewinns überhaupt und des Freibleibens von Übeln überhaupt möglichst zu sichern. In dieser Hinsicht zeigen sich freilich schon große Unterschiede bei den verschiedenen Individuen. Nicht nur, daß die Stärke des allgemeinen Hab- und Abwehrtriebes bei verschiedenen Menschen sehr verschieden groß sein kann, sondern auch das Stärkeverhältnis der beiden Seiten dieses Triebes kann ein sehr verschiedenes sein. Während der eine Mensch vorwiegend auf das Haben von Gütern überhaupt hinzielt, steht für den anderen das Freisein von Übeln überhaupt im Mittelpunkt seines Strebens. Und auch die Zielung auf Sicherung des Habens von Gütern und des Freiseins von Übeln kann bei verschiedenen Menschen von verschiedener Stärke sein.

Diese allgemeine praktische Zielung des Hab- und Abwehrtriebes ist von Einfluß auf die speziellen praktischen Zielungen nach Haben eines bestimmten Gutes und nach Freisein von einem bestimmten Übel. Ist sie nämlich lange Zeit hindurch auf dem Gebiete, dem das bestimmte Gut oder das bestimmte Übel angehört, überhaupt nicht befriedigt worden, so pflegt sie die betreffende Einzelzielung zu verstärken; ist sie aber kürzlich öfter auf diesem Gebiete und auch auf anderem befriedigt worden, so läßt sie der Einzelzielung nur die ihr im ganzen zukommende Stärke.

Der Hab- und Abwehrtrieb differenziert sich aber nun nach den verschiedenen Gegenstandsgebieten, auf denen die betreffenden Güter und Übel vorhanden sind. Da es sich hier um die transitiven Güter und Übel handelt, so wird sich der Hab- und Abwehrtrieb auf alle die transitiven Gegenstandsgebiete richten können, die für den Menschen Güter und Übel enthalten können. Wollen wir also das Reich der Güter und Übel, auf das sich der transitive Hab- und Abwehrtrieb des Menschen richtet, überblicken, so können wir es in folgender Weise einteilen. Zunächst enthält der eigene Leib und die Mannigfaltigkeit der Einwirkungen, die er erfährt, eine Fülle von leiblich-sinnlichen Gütern und Übeln. Dann aber zeigt

auch das Gebiet seiner Kleidung, seiner Wohnung und seines Besitzes vielerlei Güter und Übel. Dazu kommt die ganze Mannigfaltigkeit der Güter und Übel, die die äußere, untermenschliche Natur ihm darbietet. Vor allem aber sind es dann die anderen Menschen, die ihm eine Fülle von Gütern und Übeln zu enthalten scheinen. Auch in dem Gebiet der sozialen Gemeinschaften findet er viele Güter und Übel. Auf einer bestimmten Bildungsstufe bieten ihm dann die kulturellen Gebilde eine Fülle von Gütern und Übeln dar, und schließlich finden viele Menschen auch in dem religiösen Gebiet besonders wertvolle Güter und besonders unwertvolle Übel. Konnte sich schon eine einzelne praktische Zielung auf Haben eines bestimmten Gutes oder auf Freisein von einem bestimmten Übel mit dem von ihr beherrschten Seelenleben auf alle transitiven Gegenstandsgebiete richten, so sehen wir nun, daß aus dem Hab- und Wehrtrieb eine ungeheure Fülle von praktischen Zielungen hervorgehen kann, die sich direkt auf die vermeintlichen Güter und Ziele in allen transitiven Gegenstandsgebieten richten. Verfolgen wir, wie sich der Hab- und Wehrtrieb in bezug auf die einzelnen transiviten Gebiete von Gütern und Übeln betätigt und wie und inwieweit das menschliche Seelenleben daraus verständlich werden kann. Wir beginnen mit der Betrachtung des Hab- und Wehrtriebes, der sich auf die leiblich-sinnlichen Güter und Übel bezieht.

Daß es für die menschliche Seele viele leiblich-sinnliche Güter und Übel gibt, und daß ein Trieb in ihr enthalten ist, der bestimmte leiblich-sinnliche Güter haben und von bestimmten leiblich-sinnlichen Übeln frei sein will, und daß dieser Trieb einen großen Teil ihres Seelenlebens bestimmt, ist unbezweifelbar. Um einen vollen Überblick über diesen Teil des Seelenlebens zu gewinnen, braucht man bloß zu beachten, wie sehr die Sorge um das leibliche Leben und die leibliche Gesundheit, das leibliche Wohlbefinden, die leibliche Kraft, Gewandtheit, Leistungsfähigkeit, Schönheit und die Sorge um die leiblich-sinnlichen Annehmlichkeiten und Genüsse tatsächlich das menschliche Seelenleben bestimmt; und zugleich ins Auge zu fassen, mit welcher Stärke und in welchem Umfang die Angst vor dem leiblichen Tod, der leiblichen Krankheit, dem leiblichen Übelbefinden, der leiblichen Schwäche, Ungewandtheit, Leistungs-

unfähigkeit und Häßlichkeit, und ebenso die Angst vor leiblich-sinnlichen Unannehmlichkeiten und Leiden das menschliche Seelenleben durchseelt. Es sind hier überall praktische Zielungen wirksam, die auf das Haben bestimmter leiblich-sinnlicher Güter und auf das Freisein von bestimmten leiblich-sinnlichen Übeln gerichtet sind. Es ist nach den obigen Darlegungen über die Ausbreitung der Herrschaft einer einzelnen praktischen Zielung über einen Teil des Seelenlebens leicht ersichtlich, daß auch aus jeder einzelnen leiblich-sinnlichen praktischen Zielung zunächst allerlei abgeleitete Zielungen hervorgehen, und daß dadurch ein immer größerer Umkreis des Seelenlebens beherrscht werden kann. Speziell auf die Gewinnung allgemeiner Mittel für das Haben leiblich-sinnlicher Güter und für das Freisein von leiblich-sinnlichen Übeln wird sich eine starke, praktische Zielung ergeben. Daher schon ein starkes Streben nach dem Wohlwollen und der Hilfsbereitschaft anderer Menschen, und da, wo eine Geldwirtschaft herrscht, das starke Streben nach Haben von Geld. Es ist auch leicht zu ersehen, daß schon der leiblich-sinnliche Hab- und Wehrtrieb das seelische Leben sowohl auf alle transitiven Gegenstandsgebiete, als auch reflexiv auf die eigene Seele und das eigene Seelenleben richten kann, soweit eben in ihnen etwas ist, was für die Befriedigung dieses Triebes vermeintlich Bedeutung hat. Schon aus leiblich-sinnlichem Hab- und Wehrtrieb kann sich ein Teil des Seelenstromes auf das religiöse Gebiet richten, wenn Gott vermeintlich für die Gewinnung und Erhaltung leiblich-sinnlicher Güter und für die Verhinderung und die Beseitigung leiblich-sinnlicher Übel bedeutsam ist. Und aus demselben Trieb kann auch das Streben hervorgehen, sich bestimmte Kenntnisse und Fertigkeiten anzueignen, eben diejenigen, die für die Befriedigung dieses leiblich-sinnlichen Triebes von Bedeutung sind. Ein bloß von diesem leiblich-sinnlichen Trieb beherrschtes Seelenleben braucht also durchaus nicht ein ärmliches und beschränktes zu sein, sondern es kann eine große Fülle verschiedener seelischer Regungen in bezug auf alle möglichen Gegenstandsgebiete in sich enthalten. Durch diese Tatsache läßt man sich zuweilen täuschen, indem man meint, weil aus diesem leiblich-sinnlichen Trieb ein so reiches Seelenleben sich ableiten lasse, so sei dieser Trieb auch der einzige, von dem das Seelenleben des Menschen überhaupt beherrscht werde. Die

Täuschung besteht darin, daß man das menschliche Seelenleben nur auf diesen einen Trieb hin interpretiert, und sie entsteht dadurch, daß man die wirkliche Beschaffenheit des menschlichen Seelenlebens nicht genügend genau erfaßt. Denn diese wirkliche Beschaffenheit zeigt, daß das menschliche Seelenleben gleichzeitig noch von anderen Hab- und Wehrtrieben und außerdem auch von solchen Trieben beherrscht ist, die gar nicht auf das Haben bestimmter Güter und auf das Freisein von bestimmten Übeln gerichtet sind.

Es ist sicher, daß man ausgehend von diesem leiblich-sinnlichen Trieb, der wirklich in der menschlichen Seele vorhanden ist, einen beträchtlichen Teil des menschlichen Seelenlebens wirklich verstehen kann, einen Teil, der allerdings bei verschiedenen Individuen verschieden groß sein wird. Aber es ist die Frage, ob alle seelischen Regungen, die in der menschlichen Seele tatsächlich vorkommen, so, wie sie wirklich sind, daraus verständlich sind, und ob dieser leiblich-sinnliche Trieb für die menschliche Seele auch wirklich selbstverständlich ist.

Die Meinung, es könne aus dem Hab- und Abwehrtrieb, der sich auf leiblich-sinnliche Güter und gegen leiblich-sinnliche Übel richtet, das ganze menschliche Seelenleben verstanden werden, ist ein Irrtum. Denn es gibt praktische Zielungen, die weder direkt, noch indirekt auf leiblich-sinnliche Güter und Übel, sondern auf ganz andere Güter und Übel bezogen sind, die also in keiner Weise aus jenem leiblich-sinnlichen Trieb abzuleiten sind. Bei dem Überblick über die Güter und Übel, die für den Menschen vorhanden sind, haben wir oben schon hervorgehoben, daß solche auf allen Gegenstandsgebieten vorhanden sind, und wir werden im folgenden genügend Fälle von praktischen Zielungen in bezug auf diese anderen Güter und Übel kennen lernen, die durchaus nicht notwendig leiblich-sinnlichen Zielen dienen. Außerdem sei schon hier hervorgehoben, daß praktische Zielungen auch nicht notwendig auf das Haben irgendwelcher Güter oder auf das Freisein von irgendwelchen Übeln zielen müssen, sondern daß es auch, wie wir ebensfalls noch sehen werden, Triebe gibt, die auf etwas ganz anderes gerichtet sind, so z. B. darauf, bestimmte Leistungen zu vollziehen, ohne daß man dadurch bestimmte Güter erlangen oder von bestimmten Übeln frei werden will. Die Gesamtheit solcher praktischen Zielungen ist

also aus dem Trieb nach leiblich-sinnlichen Gütern und gegen leiblich-sinnliche Übel nicht zu verstehen.

Auch die übrigen seelischen Regungen, die sich um diese praktischen Zielungen herum gliedern und von ihnen bestimmt werden, entziehen sich dem Verständnis aus jenem leiblich-sinnlichen Trieb. So sind z. B. durchaus nicht alle reflexiven und ebenso durchaus nicht alle religiösen seelischen Regungen nur durch das Streben nach Haben leiblich-sinnlicher Güter und nach Freisein von leiblich-sinnlichen Übeln bestimmt, und deshalb auch daraus allein nicht zu verstehen.

Überblickt man aber alle die seelischen Zielungen und Regungen, die tatsächlich durch jenen leiblich-sinnlichen Trieb bestimmt werden, so zeigen sie oft Besonderheiten, die aus diesem Trieb allein nicht zu verstehen sind. Die Zielungen und Regungen, die sich z. B. auf das Essen und Trinken richten, gehen gewiß aus dem leiblich-sinnlichen Trieb hervor. Aber die Art, wie sie bei den Menschen gestaltet sind, weist auf die Mitwirksamkeit anderer Triebe hin. Denn um bloß den Trieb nach Haben leiblich-sinnlicher Güter und nach Freisein von leiblich-sinnlichen Übeln zu befriedigen, würde der Mensch auch nach Art der Tiere fressen und saufen können. In Wirklichkeit sucht aber der Mensch die Befriedigung seiner leiblich-sinnlichen Triebe überall so zu gestalten, wie es seinem menschlichen Wesen angemessen ist.

Wenn ein normaler, erwachsener Mensch sein Seelenleben wirklich eine Zeitlang nur durch den leiblich-sinnlichen Trieb und durch nichts anderes bestimmen läßt, und wenn er nun, wie wir annehmen wollen, auch regelmäßig zur vollen Befriedigung dieses Triebes gelangt, so ist er doch noch nicht restlos befriedigt, sondern es tritt eine gewisse Unbefriedigtheit ein, die mit der Zeit immer stärker wird. Diese zurückbleibende Unbefriedigtheit bei voller Befriedigung des leiblich-sinnlichen Triebes, weist aber mit Sicherheit darauf hin, daß noch andere Triebe in ihm vorhanden und nicht befriedigt sind. Denn Unbefriedigtheit ist ganz allgemein das sichere Zeichen für das Vorhandensein nicht befriedigter Triebe. Oder umgekehrt, wenn alle Triebe erfüllt sind, so kann keine Unbefriedigtheit mehr vorhanden sein. Zur besseren Verdeutlichung dieses Punktes sei hier eine kurze Erörterung über die Unbefriedigtheit und ihre Deutungen eingeschoben.

Wenn trotz der Erreichung des Zieles eines leiblich-sinnlichen Hab- und Wehrtriebes in einem Menschen Unbefriedigtheit zurückbleibt, so kann dies verschiedene Gründe haben. So z. B. den Grund, daß der Mensch glaubt, er habe noch nicht genug leiblich-sinnliche Güter gewonnen, oder er sei noch nicht von allen leiblich-sinnlichen Übeln frei. Ein anderer Grund wäre, daß er noch nicht die „richtigen" leiblich-sinnlichen Güter zu haben oder noch nicht von den „eigentlichen" leiblich-sinnlichen Übeln befreit zu sein glaubt. Wieder ein anderer Grund wäre, wenn er meint, in bezug auf leiblich-sinnliche Güter und Übel noch nicht genügend besser gestellt zu sein, als andere Menschen. Oder schließlich auch der Grund, daß er hinsichtlich des Habens leiblich-sinnlicher Güter und des Freiseins von leiblich-sinnlichen Übeln noch nicht genügend gesichert zu sein glaubt. Aber in allen diesen Fällen weist doch die Unbefriedigtheit darauf hin, daß gewisse praktische Zielungen in bezug auf leiblich-sinnliche Güter und Übel in dem Menschen vorhanden sind, die ihre Ziele noch nicht vollständig und genau erreicht haben. So kann man also, wie man es oft tut, die Unbefriedigtheit, die bei der Erreichung eines leiblich-sinnlichen Gutes oder bei der Befreiung von einem leiblich-sinnlichen Übel doch noch zurückbleibt, auf einen oder mehrere dieser Gründe zurückführen und sie folgerichtig dadurch zu beheben suchen, daß man für vollständigere und genauere Befriedigung des leiblich-sinnlichen Triebes sorgt. Die Frage ist nur, ob man auf diesem Wege wirklich jede zurückbleibende Unbefriedigtheit endgültig beheben kann.

Nun sind freilich Anfänger und Dilettanten des Lebens immer wieder der Meinung, daß alle Unbefriedigtheit in ihnen verschwinden werde, wenn sie nur wirklich alle Ziele ihres leiblich-sinnlichen Hab- und Abwehrtriebes ausnahmslos vollständig und genau erreichen würden. Aber die lebenserfahrenen Dichter und Denker aller Zeiten und Völker haben immer wieder die Erkenntnis ausgesprochen, daß diese Meinung eine Täuschung ist, und daß auch die vollständige und genaue Befriedigung ausschließlich nur des leiblich-sinnlichen Hab- und Wehrtriebes einen unverkümmerten Menschen niemals voll befriedigen, sondern in ihm notwendig Unbefriedigtheit hervorrufen wird, die sich steigert, je mehr die anderen Triebe, die auch in ihm vorhanden sind, auf Befriedigung verzichten müssen. Wenn

der unerfahrene Mensch heftig nach etwas strebt, so ist er, auch trotz gegenteiliger Hinweise von seiten anderer Menschen, im Innersten still und pfiffig lächelnd überzeugt, daß ihm die wirkliche Erfüllung seines Strebens doch eine endgültige Totalbefriedigung geben werde. Jedes Streben begünstigt zunächst eine starke Überschätzung nicht nur des Wertes des Zieles, sondern auch der Befriedigung, die seine Erreichung ihm bringen wird. Erst durch eine Reihe enttäuschender Erfahrungen kann der Mensch diese Täuschung aufheben.

Man hat die Tatsache, daß ein unverkümmerter Mensch durch noch so vollständige Befriedigung des Strebens nach leiblich-sinnlichen Gütern und nach Freisein von leiblich-sinnlichen Übeln sich niemals voll befriedigt fühlen kann, oft nicht richtig auf das Vorhandensein anderer unbefriedigter Triebe, sondern so gedeutet, daß man daraus auf die Wertlosigkeit aller leiblich-sinnlichen Güter und auf die Unvernünftigkeit des leiblich-sinnlichen Habtriebes zurückschloß. Weil weder das Haben der leiblich-sinnlichen Güter, noch das Freisein von leiblich-sinnlichen Übeln die volle Befriedigung geben könne, so sei damit erwiesen, daß dieser Trieb auf einer täuschenden Vorspiegelung beruhe, daß die leiblich-sinnlichen Güter in Wahrheit keinen echten Wert hätten, daß das Streben nach ihnen daher unvernünftig sei, und daß es also das einzig richtige sei, sich um die vermeintlichen leiblich-sinnlichen Güter nur so weit zu kümmern, als sie für die Erhaltung des leiblichen Lebens unbedingt nötig seien.

Aber auch diese Schlüsse sind unberechtigt. Gewiß ist es ein sehr verbreiteter Schluß, zu folgern, weil etwas keine volle und endgültige Befriedigung gebe, so habe es überhaupt keinen Wert, und das Streben danach sei sinnlos. Aber dieser Schluß beruht auf dem falschen Grundsatz: „alles oder nichts". Der Wert von etwas ist gänzlich unabhängig davon, ob er einen Menschen voll befriedigt oder nicht. So können auch die leiblich-sinnlichen Güter einen, wenn auch beschränkten, so doch tatsächlichen Wert haben, selbst wenn sie den Menschen allein nicht voll zu befriedigen vermögen. Es bleibt daher auch das Streben nach leiblich-sinnlichen Gütern ein sinnvolles und vernünftiges. Es erscheint nur dann unvernünftig, wenn von vornherein die leiblich-sinnlichen Güter überschätzt, und die von ihnen erwartete Befriedigung als eine endgültige erhofft wird. Werden sie dagegen in ihrem richtigen

Werte erfaßt, und hegt man keine überschwänglichen Hoffnungen in bezug auf die Befriedigung, die ihre Erreichung zu geben vermag, so ist das angemessene Streben nach ihnen durchaus nicht unvernünftig. — Schopenhauer hat gemeint, die Tatsache, daß die Erreichung des Zieles eines Strebens niemals volle und endgültige Befriedigung gebe, beweise, daß jedes Streben überhaupt unvernünftig sei. Denn es spiegele dem Menschen vor, daß er mit der Erreichung dieses Zieles voll befriedigt sein werde, was aber, wie sich dann zeige, niemals eintrete. Nun ist es, wie oben schon hervorgehoben, sicher richtig, daß das Streben leicht zur Überschätzung des Wertes seines Zieles und der erwarteten Befriedigung führt. Aber diese Täuschung ist doch keine notwendige und kann als Täuschung durchschaut werden, nicht erst nachträglich, sondern schon im Momente des Strebens. Ist sie aber durchschaut, so kann es jedenfalls die Unbefriedigtheit, die sonst durch die Enttäuschung entsteht, nicht mehr geben. Daß aber auch dann die Erreichung des Zieles keine endgültige und volle Befriedigung gibt, sondern bald wieder Unbefriedigtheit auftritt, beweist durchaus nicht, daß das erste Streben unvernünftig war. Man muß nur zweierlei berücksichtigen. Einmal, daß gegenüber dem erreichten Ziel leicht noch eine andere Werttäuschung sich einstellt, nach dem Spruch: „Was man besitzt, das weiß man nicht zu schätzen." Und zweitens muß man beachten, daß die Unbefriedigtheit, die sich nach der Erreichung eines Zieles einstellt, auf der Nichtbefriedigung anderer erregter Strebungen beruhen kann. Ein unvernünftiges Streben, in dem Sinne, wie Schopenhauer es versteht, kann es dagegen überhaupt nicht geben. Denn dies wäre ein Streben, das unbefriedigt weiter besteht, wenn sein Ziel auch voll und ganz erreicht wäre. Wenn aber das strebende Subjekt der vollständigen Erreichung des Zieles bewußt ist, dann kann in ihm eine unbefriedigte Fortdauer dieses Strebens nicht stattfinden. Denn das Streben setzt seinem Wesen nach voraus, daß der Strebende sein Ziel noch nicht, oder nicht vollständig und genau, erreicht glaubt. Dauert das Streben trotzdem unbefriedigt fort, so ist es, wie sich bei genauer Untersuchung zeigt, auf ein anderes, noch nicht erreichtes Ziel gerichtet.

Um dies völlig klar zu stellen, und um auch für die folgenden Untersuchungen über die Grundtriebe der menschlichen Seele von

vornherein eine notwendige Grundlage zu schaffen, seien hier einige Darlegungen zur Psychologie der praktischen Zielungen eingeschoben.

Wir haben früher gesehen, daß es schlichte seelische Regungen gibt, d. h. seelische Regungen, auf die während ihres Daseins nicht zugleich ein reflexives Bewußtsein gerichtet ist. Sie sind einfach da, ohne daß das Subjekt zugleich ein Bewußtsein von ihnen hat. Wenn man will, kann man diese seelischen Regungen „unbewußte" nennen, aber man muß dann den genauen Sinn dieses „unbewußt" festhalten. Diese Regungen sind wirklich in dem seelischen Leben vorhanden, es fehlt ihnen gar nichts an ihrem vollen seelischen Charakter, nur das reflexive Bewußtsein, das für seelische Regungen nicht absolut notwendig ist, ist nicht auf sie bezogen. Wie alle seelischen Regungen, so können natürlich auch die praktischen Zielungen in diesem Sinne „unbewußt" sein, d. h. sie können vorhanden sein, ohne daß das reflexive Bewußtsein ihnen zugewandt ist. Trotzdem können sie auch dann andere praktische Zielungen aus sich hervorgehen lassen und das übrige Seelenleben bestimmen. Wenn sie nun während ihres Daseins ihr Ziel nicht erreichen und ihm auch nicht irgendwie näher kommen, so können sie eine mehr oder weniger starke Unbefriedigtheit in der Seele erregen. Das Innewerden dieser Unbefriedigtheit setzt aber durchaus nicht voraus, daß das seelische Subjekt auch ein reflexives Bewußtsein von dieser unbefriedigten praktischen Zielung gewonnen hat. Es braucht vielmehr gar nicht zu wissen, woher diese wirklich gefühlte Unbefriedigtheit kommt. Es macht übrigens keinen wesentlichen Unterschied, wenn die vorhandene praktische Zielung zwar bewußt ist, aber in der mehr oder weniger dunklen Randzone des reflexiven Bewußtseins liegt. Auch dann kann sie das übrige Seelenleben bestimmen und unbefriedigt ein Gefühl der Unbefriedigtheit hervorrufen. Das reflexive Suchen nach der unbefriedigten praktischen Zielung, die in der Randzone des reflexiven Bewußtseins lag, kann dann vergeblich sein, und das Subjekt weiß wieder nicht, woher seine Unbefriedigtheit stammt.

Weiterhin ist die merkwürdige Tatsache zu beachten, daß ein seelisches Subjekt zwar wissen kann, daß in ihm jetzt eine praktische Zielung vorhanden ist, aber zugleich doch nicht weiß, auf

welches Ziel sie hingeht. Dann ist also die praktische Zielung reflexiv bewußt, das Ziel dieser Zielung aber ist entweder überhaupt nicht schlicht bewußt, oder es liegt in der dunklen Randzone des schlichten Bewußtseins. Auch dann weiß das seelische Subjekt die Unbefriedigtheit, die es fühlt, nicht auf das entsprechende unerreichte Ziel zu beziehen. Es kann schließlich sowohl eine Sperrung des reflexiven Bewußtseins gegen das klare Bewußtsein seiner praktischen Zielung, als auch eine Sperrung des schlichten Bewußtseins gegen das klare Bewußtwerden des wirklichen Zieles dieser Zielung vorhanden sein, so daß unter Umständen auch die ausdrückliche Bemühung, die betreffende praktische Zielung in sich zu entdecken, oder das richtige Ziel einer vorhandenen praktischen Zielung zu erkennen, keinen Erfolg hat. Es ist daher oft sehr schwer, richtig zu erkennen, woher eine gefühlte Unbefriedigtheit kommt.

Ist nun ein reflexives Bewußtsein von einer bestimmten praktischen Zielung vorhanden, versteckt sich aber ihr richtiges Ziel vor dem Bewußtsein, so kann die Zielung auf ein falsches Ziel bezogen werden. Manchmal weiß der Mensch, daß er etwas und zwar etwas bestimmtes will, aber er weiß doch noch nicht, was dieses Bestimmte ist, das er will. Jede praktische Zielung kann nämlich inhaltlich zielbestimmt sein, ohne daß das seelische Subjekt von ihrem Ziel ein gegenständliches Bewußtsein hat. Der Mensch hält in solchem Falle seiner reflexiv bewußten praktischen Zielung fragend nacheinander eine Reihe von möglichen, vorgestellten oder gedachten, Zielen vor, um festzustellen, auf welches von ihnen die praktische Zielung hinzielt. Und dabei kann es geschehen, daß er sich irrt, d. h. daß er seine praktische Zielung auf ein falsches Ziel bezieht. Angenommen nun, dieses Ziel, auf das irrtümlicherweise die erste praktische Zielung bezogen wird, sei zugleich das richtige Ziel für eine andere, jetzt auch vorhandene, praktische Zielung, dann fügen sich die Energien beider Zielungen zusammen auf dieses eine Ziel. Wird nun dieses Ziel wirklich erreicht, so wird freilich die zweite Zielung befriedigt. Aber damit durchaus noch nicht die erste Zielung, die vielmehr, wenn sie weiter besteht, ein Gefühl der Unbefriedigtheit erregt, das der betreffende Mensch nicht gleich zu deuten weiß. So können auf ein bestimmtes bewußtes Ziel außer der praktischen Zielung, für die es das richtige ist, gleichzeitig mehrere

andere praktische Zielungen bezogen sein, für die es nicht das eigentlich richtige Ziel ist. Mit der Erreichung dieses Zieles, und sei sie auch vollständig und genau, werden dann selbstverständlich alle die anderen praktischen Zielungen, die irrtümlicherweise darauf bezogen werden, keine Befriedigung erlangen, sondern es wird ein undeutbarer Rest mehr oder weniger starker Unbefriedigtheit zurückbleiben. Die richtige Deutung einer vorhandenen Unbefriedigtheit ist daher meistens schwer zu gewinnen. Ja, selbst wenn man einem Menschen die richtige Deutung seiner Unbefriedigtheit entgegenbringt, so kann er sie ehrlich bezweifeln und mit Recht behaupten, er finde in sich die betreffenden unbefriedigten praktischen Zielungen, auf die man seine Unbefriedigtheit zurückgeführt hat, gar nicht vor, oder, sie seien auf ganz andere Ziele gerichtet.

Nach diesen Darlegungen dürften die Zweifel behoben sein, die man der obigen Behauptung, eine vorhandene Unbefriedigtheit sei ein sicheres Zeichen für das Vorhandensein bestimmter praktischer Zielungen, die ihr Ziel noch nicht erreicht haben, entgegenbringen könnte. Und es dürfte zugleich klar geworden sein, wie es kommt, daß die Menschen so oft ehrlicherweise bestreiten, daß ihre Unbefriedigtheit von bestimmten praktischen Zielungen herkomme, und daß solche praktischen Zielungen in ihnen vorhanden seien. Während nun die Unbefriedigtheit ein unfehlbarer Hinweis auf das Vorhandensein unerfüllter Triebe ist, darf man die momentane Befriedigtheit eines bestimmten seelischen Subjektes nicht ohne weiteres als Zeichen dafür betrachten, daß in diesem Menschen gar keine unerfüllten Triebe mehr vorhanden seien. Denn wir haben ja früher gesehen, daß es auch ungeweckte und momentan ruhende Triebe gibt. Solange also in einem bestimmten Zeitpunkt bestimmte Triebe weder geweckt noch erregt sind, so lange also die entsprechenden praktischen Zielungen in dem Seelenleben gar nicht vorhanden sind, kann auch ihre Unbefriedigtheit nicht die aus anderen Gründen vorhandene Befriedigtheit beeinträchtigen. Wenn man darauf hinweist, daß bestimmte Menschen durch die Erfüllung ihres leiblich-sinnlichen Hab- und Wehrtriebes doch völlig befriedigt seien, so muß man zuerst natürlich zusehen, ob es wirklich so ist, ob es nicht bloß so scheint, ob nicht doch im Verborgenen eine starke Unbefriedigtheit in ihnen ist. Aber selbst wenn tatsächlich eine

volle Befriedigtheit vorhanden wäre, so dürfte man doch nicht daraus den Schluß ziehen, daß in ihnen keine anderen Triebe vorhanden seien, denn, wie gesagt, sie könnten noch ungeweckt sein oder längere Zeit im Ruhezustand verweilen. Gäbe es aber wirklich in ihnen keine anderen Triebe mehr, so dürfte man von diesem einzelnen Fall nicht auf die menschliche Seele überhaupt verallgemeinern. Denn wie bei aller Betrachtung von Lebewesen zunächst das normale und voll ausgebildete Lebewesen gemeint ist, so ist auch hier in der Erkenntnis der menschlichen Seele überhaupt die normale und voll ausgebildete menschliche Seele zunächst zu betrachten. Wie bei allen Lebewesen, so gibt es hier auch anormale und verkümmerte menschliche Seelen. Und eine menschliche Seele, die wirklich dauernd voll befriedigt wäre, auch wenn ihr Seelenleben ausschließlich nur durch den leiblich-sinnlichen Hab- und Wehrtrieb beherrscht würde, würde sich nicht nur durch diese volle Befriedigtheit, sondern auch durch die übrige Beschaffenheit ihres Seelenlebens als eine verkümmerte und anormale menschliche Seele erweisen.

Obgleich also der leiblich-sinnliche Hab- und Wehrtrieb einen großen Teil des menschlichen Seelenlebens verständlich zu machen vermag, kann er doch nicht als der einzige Trieb betrachtet werden, der die Seele beherrscht. — Nun sind wir so sehr an das Dasein dieses Triebes gewöhnt, daß wir ihn gewöhnlich für einen Grundtrieb halten, d. h. für einen Trieb, der auf seine Ziele um ihrer selbst willen gerichtet ist. Betrachtet man ihn aber kritisch, so erkennt man, daß die Frage berechtigt ist, warum denn eine menschliche Seele sich überhaupt um die leiblich-sinnlichen Güter sorge und vor den leiblich-sinnlichen Übeln sich ängstige, und daß die Vermutung gerechtfertigt ist, die Ziele dieses Triebes würden nur um anderer Ziele willen verfolgt. Sucht man die Frage dadurch zu beantworten, daß man auf die Werte und Unwerte der leiblich-sinnlichen Güter und Übel hinweist, so setzt man voraus, daß das Haben von Wertvollem und das Freisein vom Unwertvollen überhaupt ein letztes Ziel des menschlichen Strebens sei. Dies ist eine Voraussetzung, die man nicht nur im täglichen Leben, sondern auch oft in der Philosophie macht. Aber sie ist falsch. Denn wir sehen nicht nur, daß die Menschen zwar manches für wertvoll halten, aber trotzdem nicht danach streben es zu haben, und daß sie anderer-

seits auch vieles für unwertvoll halten, ohne zu streben, davon frei zu sein. Das Zielen auf das Haben jedes beliebigen Gutes und das Zielen auf das Freisein von jedem beliebigen Übel entspringen nicht einem normalen Grundtrieb, sondern sind Auswucherungen eines Mitteltriebes. Die obige Frage ist nur zu beantworten durch den Aufweis eines anderen Triebes, dem das Streben nach leiblich-sinnlichen Gütern und gegen leiblich-sinnliche Übel zu dienen hat. Reißt sich der leiblich-sinnliche Hab- und Wehrtrieb aus jeder Dienstbarkeit für einen wirklichen Grundtrieb los, so wird er maßlos und sinnlos, wie wir es bei allen Menschen sehen, denen die leiblich-sinnlichen Güter und Übel zu letzten Zielen ihres Strebens und Widerstrebens geworden sind.

Schließlich aber ist die entscheidende Frage zu stellen, ob dieser leiblich-sinnliche Trieb auch der menschlichen Seele wirklich selbstverständlich sei. Man braucht diese Frage nur zu stellen und braucht nicht besonders tief in das Wesen der menschlichen Seele einzudringen, um sogleich zu erkennen, wie sonderbar und durchaus nicht selbstverständlich es für eine pure Seele ist, sich um leiblich-sinnliche Güter und um leiblich-sinnliche Übel überhaupt zu kümmern. Und daß dies nur verständlich werden kann, wenn man die Bedeutung erkennt, die der Leib für die menschliche Seele hat.

Zusammenfassend ergibt sich also, daß der leiblich-sinnliche Hab- und Wehrtrieb zwar tatsächlich einen großen Teil des menschlichen Seelenlebens verständlich macht, daß er aber dieses Seelenleben weder genau so, wie es ist, noch in seinem ganzen Umfang, noch jenen Rest von Unbefriedigtheit verstehen läßt, und daß er weder ein letzter, noch ein selbstverständlicher Grundtrieb der menschlichen Seele ist. —

Nun gibt es für die menschliche Seele auch jenseits ihres eigenen Leibes und zunächst auf dem Gebiete der eigenen Kleidung, der eigenen Wohnung und des eigenen Besitzes eine Menge von Gütern und Übeln. Wenn die Seele auch nicht danach strebt, jedes beliebige Gut auf diesem Gebiete zu haben und von jedem beliebigen Übel in dieser Hinsicht frei zu sein, so ist doch nicht zu leugnen, daß in ihr viele praktische Zielungen auftreten, die sich auf bestimmte dieser Güter und auf bestimmte dieser Übel beziehen, und daß ein recht großer Teil ihres Seelenlebens von diesen praktischen Zie-

lungen bestimmt und beherrscht wird. In vielen Fällen sind freilich diese Zielungen selbst abgeleitet aus den vorhin genannten leiblich-sinnlichen Zielungen, nämlich sofern die Kleidung, die Wohnung und der Besitz auch der Erreichung leiblich-sinnlicher Güter und dem Freisein von leiblich-sinnlichen Übeln dienen. Soweit dies der Fall ist, werden dann diese praktischen Zielungen und das von ihnen beherrschte Seelenleben schon aus den leiblich-sinnlichen Zielungen verständlich. Aber man mache sich klar, welche Kleidung, welche Wohnung und welcher Besitz völlig genügen würden, wenn sie nur der Befriedigung der leiblich-sinnlichen Zielungen dienen sollten. Dann sieht man, daß die Kleidung, die Wohnung und der Besitz, nach denen die Menschen tatsächlich streben und für deren Erwerb und deren Erhaltung sie einen so großen Teil ihres Seelenlebens aufwenden, nach Qualität und Quantität weit hinaus gehen über das, was für die Befriedigung der leiblich-sinnlichen Zielung notwendig wäre. Es müssen also in den tatsächlichen praktischen Zielungen, die sich im menschlichen Seelenleben auf die Güter und Übel der Kleidung, der Wohnung und des Besitzes richten, noch andere praktische Zielungen mitwirken, wenn das darauf bezogene Seelenleben verständlich werden soll. Unter diesen anderen Zielungen scheint nun eine direkt bloß auf das Haben bestimmter solcher Güter und auf das Freisein von bestimmten solchen Übeln hinzuzielen. Trotz aller individuellen Verschiedenheiten, die sich in dieser Hinsicht bei den Menschen finden, zielt doch jeder Mensch auf die ihm angemessene und gegen die ihm unangemessene Kleidung, Wohnung und Besitz. Wenn wir also diese Zielung mit zu dem leiblich-sinnlichen Hab- und Wehrtrieb hinzu nehmen, so können wir aus diesen beiden Trieben das menschliche Seelenleben schon in einem größeren Umfang und in größerer Genauigkeit verstehen. Indessen wäre doch ein Mensch, dessen Seele ausschließlich nur von diesen beiden Trieben erfüllt, bestimmt und beherrscht wäre, noch kein normaler, voll entwickelter Mensch. Wie schon gesagt, müssen wir auf das Seelenleben eines normalen, voll entwickelten Menschen hinblicken, wenn wir die Gesamtheit der Triebe erkennen wollen, die in ihm vorhanden sind und aus denen sein Seelenleben verständlich werden kann. Und ein solcher Vollmensch bleibt eben tatsächlich und notwendig unbe-

friedigt, wenn in ihm nur jene beiden Triebe ihre Erfüllung finden. Denn es sind in ihm noch andere Triebe vorhanden, die teilweise schon in die Betätigung jener beiden Triebe mit hinein wirken. So wirkt z. B. bei dem Streben nach Kleidung, Wohnung und Besitz schon mitgestaltend das Streben nach Ansehen bei anderen Menschen mit, und macht erst verständlich, daß der Mensch diese Güter in einer bestimmten Qualität und Quantität haben will. Wir sehen außerdem, daß die Seele bei der praktischen Zielung nach Kleidung, Wohnung und Besitz weitgehend durch das Streben beseelt wird, sich an die Zivilisation und die Kultur der menschlichen Umgebung, in der sie sich befindet, möglichst anzugleichen. Ohne Berücksichtigung dieser Angleichungstendenz wird man daher das Seelenleben, soweit es sich auf Kleidung, Wohnung und Besitz bezieht, nicht verstehen können. Auch die individuellen Besonderheiten, die sich in dieser Hinsicht bei verschiedenen Menschen in gleicher Umgebung zeigen, bleiben rätselhaft, wenn man nicht beachtet, daß die Seele auch hier auf das gerade ihr Angemessene und gegen das gerade ihr Unangemessene zielt.

Schließlich müßte aber auch der Trieb, der sich auf Güter und gegen Übel der Kleidung, der Wohnung und des Besitzes richtet, ein Grundtrieb und der menschlichen Seele selbstverständlich sein, wenn das von ihm bestimmte Seelenleben wirklich letztlich verständlich werden sollte. Ohne weiteres ist jedoch nicht einzusehen, warum eine pure Seele sich um die Güter und Übel der Kleidung, Wohnung und des Besitzes um ihrer selbst willen kümmern sollte. Wer die menschliche Seele nur mit solchen Trieben ausgestattet sein läßt, die ihr nicht einsichtig selbstverständlich sind, und wer ihr Seelenleben nur aus solchen Trieben verständlich machen will, läßt die menschliche Seele dem blinden Verhängnis, von lauter unverständlichen Trieben erfüllt zu sein, unterworfen sein, und kann deshalb niemals ein letztes Verständnis ihres Lebens gewinnen.

Daß der Trieb nach Gütern und gegen Übel der Kleidung, der Wohnung und des Besitzes auch maßlos sich betätigen kann und tatsächlich oft sich so betätigt, das deutet wieder darauf hin, daß er in sich selbst kein festes Endziel hat, daß er an und für sich sinnlos ist und daß er erst durch einen anderen ihn umfassenden Trieb Sinn, Maß und Ziel gewinnen kann. Wenn er allein herrscht, wird er nicht

nur maßlos, sondern es tritt bei einem Vollmenschen trotz der Befriedigung dieses Triebes eine wachsende Unbefriedigtheit ein, so lange die übrigen Triebe nicht befriedigt werden. Dies berechtigt aber auch hier nicht dazu, seine Ziele einfach für wertlos und ihn selbst für unvernünftig zu erklären. Es ergibt sich daraus nur die Aufforderung, nach den anderen Trieben zu forschen, die in der menschlichen Seele noch vorhanden sind und die auch diesen Trieb vor Maßlosigkeit und Unvernünftigkeit bewahren.

Mit den beiden angeführten Hab- und Wehrtrieben sind aber die Triebe noch nicht erschöpft, die sich auf das Haben von Gütern und das Freisein von Übeln irgendwelcher Art beziehen. Zunächst bietet dem Menschen auch die vermeintlich reale Natur eine Menge von Gütern und Übeln, die ihm nicht gleichgültig sind, sondern von denen er einige zu haben, andere zu vermeiden tendiert. Die menschliche Seele zielt darauf hin, mit Gegenständen und Vorgängen in der anorganischen, organischen und seelischen Natur, die ihr interessant, schön, lieblich, großartig oder erhaben vorkommen, in seelischen Kontakt zu gelangen. Sie zielt andererseits darauf hin, alles, was ihr darin langweilig, häßlich, fade, nichtig und kleinlich erscheint, zu vermeiden. Um diese praktischen Zielungen zu befriedigen, macht der Mensch Spaziergänge, Wanderungen, Bergbesteigungen und Reisen, und richtet dabei ein umfangreiches Seelenleben auf die ihm begegnenden Naturgüter und Naturübel. Freilich gehen auch diese praktischen Zielungen zuweilen, wenigstens teilweise, aus dem Trieb hervor, gewisse leiblich-sinnliche Güter zu gewinnen und von bestimmten leiblich-sinnlichen Übeln frei zu werden; sie können gelegentlich auch dem Streben dienen, bestimmte Güter der Kleidung, der Wohnung und des Besitzes zu gewinnen und von den entsprechenden Übeln sich zu befreien. Manchmal dienen sie auch anderen Trieben, so z. B. dem Trieb, anderen Menschen zu imponieren, oder sich ihnen in der Lebensgestaltung anzugleichen, oder bestimmte, vermeintlich wertvolle Leistungen zu vollziehen. Aber ganz und gar läßt sich diese praktische Zielung auf Naturgüter und gegen Naturübel doch nicht aus diesen anderen Trieben ableiten; und das Seelenleben, das durch sie bestimmt wird, ist zum Teil doch nur aus dieser praktischen Zielung selbst zu verstehen.

Auf der anderen Seite aber scheint dieser Trieb doch wieder kein Grundtrieb zu sein, denn die Frage ist nicht von vornherein sinnlos, was denn die menschliche Seele eigentlich davon habe, wenn sie so in der Natur umher irre und von bestimmten Naturgütern angezogen und von bestimmten Naturübeln abgestoßen werde. Unterliegt sie dabei einem blinden Verhängnis oder steckt dahinter ein anderer sinnvoller Trieb? Selbst wenn man aber diesen Trieb für einen Grundtrieb hält, so wird man doch bezweifeln müssen, ob er der menschlichen Seele selbstverständlich zukomme, ob also die Seele ihrem Wesen nach in der realen Außenwelt umher irren wolle, um in Kontakt mit allerlei Wertvollem zu gelangen und von allerlei Unwertvollem sich abstoßen zu lassen. Auf jeden Fall müssen wir, um ein abschließendes, volles Verständnis des menschlichen Seelenlebens zu gewinnen, noch nach weiteren Trieben Ausschau halten.

Wir finden weiter die menschliche Seele in praktischen Zielungen auch auf solche Güter und Übel gerichtet, die für sie in anderen Menschen liegen. Sie strebt nach Ansprache, Unterhaltung, Anregung, Zusammensein, Geselligkeit und geistigen Verkehr mit anderen Menschen; sie will von anderen Menschen eine gewisse Beachtung, Rücksichtnahme, gute Meinung, Gefallen, Anerkennung, Lob, Hochachtung, Ehre und Ruhm gewinnen; sie sehnt sich nach ihrer Freundlichkeit, ihrer Freundschaft und ihrer Liebe. Auf der anderen Seite widerstrebt sie dem Mangel an Ansprache, an Unterhaltung, an Geselligkeit und geistigem Verkehr; sie hat widerstrebende Angst vor der Nichtachtung oder Rücksichtslosigkeit, vor der schlechten Meinung, vor dem Mißfallen, vor der Mißachtung, vor dem Tadel, vor der Unfreundlichkeit, Feindlichkeit, Lieblosigkeit und vor dem Haß anderer Menschen. Gewiß äußern sich in diesen Strebungen und Widerstrebungen oft ganz andere Triebe, für deren Befriedigung diese menschlichen Güter als Mittel und Hilfen, und diese menschlichen Übel als Hindernisse und Hemmungen in Betracht kommen. So kann der Mensch z. B. nach diesen menschlichen Gütern und gegen diese menschlichen Übel streben, ausschließlich beseelt von dem leiblich-sinnlichen Hab- und Wehrtrieb, oder von diesem zusammen mit dem auf die Güter und Übel der Kleidung, Wohnung und des Besitzes und auf die Güter und Übel der Natur gerichteten

Trieb. Aber es ist doch für eine menschliche Seele nicht anormal und kommt häufig genug vor, daß sie ohne Bestimmung durch diese anderen Triebe, oder wenigstens außerdem auch noch nach dem Haben dieser menschlichen Güter und nach dem Freisein von diesen menschlichen Übeln strebt, und dadurch in ihrem Seelenleben umfangreich bestimmt wird. Ja, es richten sich sogar umgekehrt auf diese anderen Güter und Übel praktische Zielungen, die diese nur als Mittel und Hilfen, oder als Hemmungen und Hindernisse für die Gewinnung jener menschlichen Güter und für die Befreiung von jenen menschlichen Übeln in Betracht ziehen. So ist also nicht zu leugnen, daß wir durch Hinzunahme dieses Hab- und Wehrtriebes, der sich auf die menschlichen Güter und Übel bezieht, zu den vorher genannten Hab- und Wehrtrieben das Verständnis des menschlichen Seelenlebens in gewissem Umfange erweitern können.

Aber trotzdem bleiben auch dann im menschlichen Seelenleben noch viele unverständliche Reste vorhanden. Zunächst gibt es da gewisse praktische Zielungen, die aus den bisher genannten Trieben nicht ableitbar sind, so z. B. die Zielung auf das Haben bestimmter sozialer Güter, auf das Haben bestimmter kultureller Güter, auf das Haben bestimmter religiöser Güter und alle die Zielungen auf den Vollzug bestimmter Leistungen. Es werden daher auch alle die seelischen Regungen, die nur durch diese anderen Zielungen bestimmt sind, nicht aus den bisher angeführten Hab- und Wehrtrieben verständlich werden können.

Wir sehen sogar, daß Menschen normalerweise auf das Haben bestimmter menschlicher Güter verzichten und viele menschliche Übel auf sich nehmen, wenn sie von dem Trieb beseelt sind, unbedingt bestimmte Leistungen zu vollziehen oder bestimmte religiöse Güter zu erlangen. Dabei können sie zugleich den leiblich-sinnlichen Hab- und Wehrtrieb, den auf die Güter der Kleidung, der Wohnung und des Besitzes und den auf die Naturgüter bezogenen Hab- und Wehrtrieb in ihren Befriedigungen stark einschränken, woraus ersichtlich wird, daß es noch stärkere und höhere Triebe in der menschlichen Seele gibt.

Bei diesem Trieb, der sich auf das Haben bestimmter menschlicher Güter und auf das Freisein von bestimmten menschlichen Übeln bezieht, läßt sich nicht, wie bei den obigen Trieben, ohne weiteres

behaupten, daß er ganz und gar aus einem anderen Triebe abgeleitet sei, sondern es scheint vielmehr, daß sich in ihm ein Grundtrieb der menschlichen Seele äußere, der diese menschlichen Güter um ihrer selbst willen haben und von diesen menschlichen Übeln um ihrer selbst willen frei sein will. Und außerdem ist dieser Grundtrieb vielleicht der menschlichen Seele selbstverständlich, d. h. vielleicht strebt die menschliche Seele ihrem Wesen nach einsichtig selbstverständlich nach dem Haben bestimmter dieser menschlicher Güter und nach dem Freisein von bestimmten dieser menschlichen Übel.

Auf jeden Fall ist aber dieser Trieb nicht der einzige und nicht der höchste, der sich in der menschlichen Seele findet. Für sich genommen kann auch er maßlos werden, d. h. die menschliche Seele kann übermäßig immer nach Ansprache, Unterhaltung, Geselligkeit, Anerkennung und Liebe streben, und auf der anderen Seite maßlose Angst vor dem Alleinsein, vor der schlechten Meinung, vor der Mißachtung, vor der Lieblosigkeit und dem Haß anderer Menschen haben. Diese Maßlosigkeit kann aber nicht verhindert werden und die Regungen dieses Triebes können nicht das richtige Maß gewinnen, einzig und allein dadurch, daß die Rücksicht auf die anderen bisher genannten Güter und Übel einschränkend hinzu tritt. Es muß vielmehr noch ein anderer regulierender Trieb eingreifen, den wir im folgenden noch aufzusuchen haben. —

Wir haben früher hervorgehoben, daß sich das Seelenleben des Menschen auch auf die sozialen Gemeinschaften, speziell auf diejenigen richtet, denen er selbst angehört. Dieses soziale Seelenleben nun wird beherrscht durch bestimmte praktische Zielungen, die auf das Haben bestimmter sozialer Güter und auf das Freisein von bestimmten sozialen Übeln hingehen. Selbstverständlich ist dies nur dann möglich, wenn für die betreffende Seele die bestimmten sozialen Gemeinschaften überhaupt vorhanden sind. So streben in der Tat einige Seelen z. B. danach, daß die sozialen Gemeinschaften, denen sie sich zugehörig fühlen, also ihre Familie, ihre Gemeinde oder ihr Staat einen bestimmten Besitz, ein bestimmtes Ansehen, Selbständigkeit, Freiheit und Macht haben, und daß sie andererseits von Armut, Geringschätzung, Unselbständigkeit, Unfreiheit und Ohnmacht frei seien. Diese sozialen

Güter und Übel ihrer eigenen Gemeinschaften sind für sie selbst auch Güter und Übel. Aus den praktischen Zielungen nach diesen sozialen Gütern und gegen diese sozialen Übel gehen bei vielen menschlichen Seelen allerlei abgeleitete Zielungen hervor, und durch die Gesamtheit dieser Zielungen wird ein bestimmter Umkreis ihres Seelenlebens beherrscht und verständlich. Natürlich können solche sozialen Güter und kann das Freisein von solchen sozialen Übeln auch erstrebt werden, nur, oder auch, um etwa bestimmte leiblich-sinnliche Güter zu gewinnen; man kann z. B. nach Besitz, Macht und Ansehen des eigenen Staates streben, um das eigene Wohlergehen zu fördern. Aber dies ist doch durchaus nicht immer so, sondern häufig wird das soziale Wohl nicht um anderer Güter willen, sondern scheinbar nur um seiner selbst willen erstrebt. Es ist sogar möglich, daß umgekehrt eine Seele danach strebt, andere Güter, z. B. leiblich-sinnliche, zu haben und von leiblich-sinnlichen Übeln frei zu sein, um das Ansehen, die Macht des eigenen Staates fördern zu können. Dann dienen also die anderen Hab- und Wehrtriebe ihrerseits diesem sozialen Trieb. Geht man daher von dem tatsächlichen Vorhandensein des Triebes nach jenen sozialen Gütern und gegen jene sozialen Übel aus, so kann aus der Wirksamkeit dieses Triebes wiederum ein besonderer und anderer Teil des Seelenlebens verständlich werden. Es ist wohl ohne weiteres ersichtlich, daß aus diesem sozialen Hab- und Wehrtrieb nicht das ganze menschliche Seelenleben, wohl aber ein mehr oder weniger großer Teil verständlich werden kann. Nimmt man also zu den bisher genannten Hab- und Wehrtrieben diesen sozialen hinzu, so erweitert sich zweifellos das Verständnis, das wir bisher vom menschlichen Seelenleben schon gewonnen haben.

Aber immer noch ist die damit gewonnene Erkenntnisgrundlage nicht hinreichend; es bleiben im seelischen Leben des Menschen noch eine Fülle von praktischen Zielungen und anderen seelischen Regungen übrig, die aus ihr noch nicht zu verstehen sind; so z. B. alle diejenigen, die sich auf die Güter und Übel der verschiedenen Kulturgebiete, die sich auf die religiösen Güter und Übel, die sich auf das Hervorbringen bestimmter Leistungen usw. beziehen. Auf der anderen Seite ist nicht ohne weiteres ersichtlich, daß der Trieb nach Haben sozialer Güter und nach Freisein von sozialen

Übeln wirklich ein Grundtrieb ist, der sein festes Ziel in sich selbst hat. Ja, es ist sogar bezweifelbar, ob er ein solcher Grundtrieb ist; denn wir sehen ihn da, wo er ohne Bestimmung und Einschränkung durch andere Triebe sich auswirkt, leicht jedes Maß, jedes feste Ziel und jeden Sinn verlieren. Der menschlichen Seele ist dann kein Besitz, kein Ansehen, keine Freiheit und keine Macht ihrer sozialen Gemeinschaft groß genug; unersättlich strebt sie nach dieser Richtung ins Maßlose hinaus, überall wittert sie Bedrohung des Besitzes, des Ansehens, der Freiheit und der Macht ihrer Gemeinschaft, und sie wird schließlich ganz verschlungen von der maßlosen Gier nach sozialen Gütern und nach Sicherung gegen soziale Übel.

Selbst wenn man diesen Trieb als einen Grundtrieb betrachten wollte, so dürfte man doch nicht die Frage unterlassen, ob man es denn als eine unverständliche Tatsache hinnehmen müsse, daß die menschliche Seele einen solchen Trieb hat, oder ob er ihr einsichtig selbstverständlich zugehöre. Stellt man sich aber in genügende Distanz, um diese Frage unbefangen zu beantworten, so wird man gestehen müssen, daß es ohne weiteres Eindringen in das Wesen der menschlichen Seele nicht einsichtig zu erkennen ist, daß sie selbstverständlich nach den sozialen Gütern und gegen die sozialen Übel ihrer Gemeinschaften strebt, sondern daß es zunächst als eine recht sonderbare Tatsache erscheint. Man wird zwar sagen können, die menschliche Seele einigt sich doch ihrem Wesen nach innerlich mit ihren Gemeinschaften, und überall erscheinen die Werte und Unwerte derjenigen Objekte, mit denen die Seele sich innerlich geeint hat, als Werte und Unwerte der eigenen Seele, und dadurch wird das Dasein dieses sozialen Hab- und Wehrtriebes in der Seele verständlich. Aber dieses Verständnis ist nicht das Verständnis, das wir suchen. Denn erstens ist die Übertragung der Werte und Unwerte der Einigungsobjekte auf die eigene Seele ein blindes, unvernünftiges und unberechtigtes Verhalten und ist nur in dem Sinne verständlich, als das Gewohnte und Geläufige verständlich ist. Jedenfalls ist diese Übertragung in unserem Falle gänzlich unberechtigt, denn nicht alle Mitglieder einer Gemeinschaft, die für sich einen hohen Wert hat, haben deshalb auch diesen hohen Wert; denn sonst müßten sie ja auch alle den gleichen hohen Wert haben. Durch Zugehörigkeit und innere Einigung mit

einer Gemeinschaft kann keine Seele ohne weiteres einen wirklichen Selbstwert gewinnen. Außerdem ist bei dieser Verständlichmachung als selbstverständlich vorausgesetzt, daß die menschliche Seele danach ziele, in jeder beliebigen Hinsicht selbst einen bestimmten Wert zu haben und von einem bestimmten Unwert frei zu sein. Daß dies aber durchaus nicht selbstverständlich ist, werden wir später noch klarer erkennen, wenn wir die reflexiven Triebe betrachten. Zuvor haben wir noch einige transitive Hab- und Wehrtriebe anzuführen und auf ihren Erklärungswert zu prüfen.

Schon als wir den Trieb anführten, der sich auf das Haben von Gütern und Freisein von Übeln im Bereich der Kleidung, der Wohnung und des Besitzes bezieht, haben wir diejenigen praktischen Zielungen berührt, die sich überhaupt auf das Haben von bestimmten Kulturgütern und auf das Freisein von Kulturübeln richten; denn wenn man den Begriff der Kultur genügend weit faßt, so sind alle wertvollen Gegenstände, die durch menschliche Tätigkeit absichtlich geschaffen worden sind, Kulturgebilde. Was aber in dem Gebiete der Kleidung, der Wohnung und des Besitzes die praktischen Zielungen der menschlichen Seele auf sich zieht, besteht zum großen Teile aus solchen Kulturgebilden. Auch was die Menschen als Naturgüter und Naturübel betrachten, enthält, ohne daß sie daran denken, eine Menge Kulturgebilde; sowohl die Wälder, als auch die Wiesen, die Felder, die Häuser, die Gärten, die Straßen und die Verkehrswege sind zum großen Teil absichtlich von Menschen gestaltet worden. Aber das ganze Gebiet der Kulturgebilde enthält darüber hinaus ein großes Reich von kulturellen Gütern und Übeln. Man kann sie in drei große Gruppen einteilen, zunächst in die Güter und Übel der Wirtschaft und Technik, dann in die Güter und Übel auf sozial-juridisch-politischem Gebiete (z. B. die soziale Ordnung, die Rechtsordnung und die tatsächlichen Rechtszustände, die politischen Zustände usw.), und schließlich in die dritte Gruppe, die man wohl als die ideellen Kulturgüter und Kulturübel bezeichnet hat; das sind die Sprachen, die Schriften, die Literaturen, die Dichtungen, die Werke der Architektur, der Plastik, der Malerei, der Zeichnung, des Kunstgewerbes, die musikalischen Gebilde, die verschiedenen Wissenschaften und die philosophischen Werke.

Da es für jede normale, erwachsene Seele Kulturgebilde irgendwelcher Art gibt, auf welcher Kulturstufe auch die menschlichen Seelen im Leben stehen mögen, so wird es in jeder Seele praktische Zielungen geben, die auf das Haben bestimmter Kulturgüter und auf das Freisein von bestimmten Kulturübeln in irgendeiner der verschiedenen Kultursphären sich richtet. Es wird selbstverständlich bei den verschiedenen menschlichen Seelen und zu verschiedenen Zeiten in sehr verschiedenem Umfange stattfinden, und dementsprechend wird auch der Umfang der daraus abgeleiteten praktischen Zielungen und der dadurch beherrschten übrigen Seelenregungen sehr verschieden groß sein; aber jedenfalls wird sich in jeder menschlichen Seele ein großer Teil ihres Lebens aus dem kulturellen Hab- und Wehrtrieb verständlich machen lassen. Und damit wird sich der Umkreis des Seelenlebens über das hinaus erweitern, was wir aus den schon bisher genannten Hab- und Wehrtrieben verständlich machen konnten.

Gewiß können kulturelle Güter und kulturelle Übel von der menschlischen Seele praktisch nicht nur um ihrer selbst willen bezielt werden, sondern auch deshalb, um dadurch die Bestrebungen zu fördern, die sich auf ganz andere Ziele richten, aber es ist doch für die menschliche Seele ganz normal, daß sie bestimmte dieser Kulturgüter um ihrer selbst willen haben und von bestimmten Kulturübeln um ihrer selbst willen frei sein möchte. Ja, es ist eher anormal, wenn eine menschliche Seele jedes Kulturgut, das für sie vorhanden ist, immer nur um anderer Ziele willen haben will, und von jedem Kulturübel, das sie vorfindet, ebenfalls nur um anderer Ziele willen frei sein will.

Scheint sich aus diesen Überlegungen zu ergeben, daß es einen Kulturtrieb gibt, der auf das Haben bestimmter Kulturgüter und auf das Freisein von bestimmten Kulturübeln um dieser selbst willen geht, so ist doch noch ausdrücklich zu fragen, ob dieser Kulturtrieb wirklich ein Grundtrieb der menschlichen Seele ist und ob er wirklich für sich schon ein fest bestimmtes Ziel in sich hat. Wenn man bedenkt, daß die Frage: „was hat denn nun die menschliche Seele davon, wenn sie diese bestimmten Kulturgüter hat und von jenen bestimmten Kulturübeln frei ist", nicht von vornherein sinnlos ist, und daß das Kulturstreben, wenn es allein herrscht, in der Tat maßlos und sinnlos werden kann, so wird man bedenklich, ohne

weiteres anzunehmen, daß der Kulturtrieb im obigen Sinne ein letzter Grundtrieb der menschlichen Seele sei.

Und die letzte Frage, die von dem Streben nach letztlich abschließendem Verständnis gefordert wird, müssen wir auch hier stellen: Ist es der menschlichen Seele selbstverständlich, daß sie nach dem Haben bestimmter Kulturgüter und nach dem Freisein von bestimmten Kulturübeln strebt? Diese Frage wird man hier, wo wir noch nicht weiter in das Wesen der menschlichen Seele eingedrungen sind, zunächst unbeantwortet lassen müssen, weil es ohne weiteres nicht einsichtig notwendig ist, daß die menschliche Seele ihrem Wesen nach den Trieb zum Haben bestimmter Kulturgüter und zum Freisein von bestimmten Kulturübeln in sich schließt.

Wir haben früher gesehen, daß die menschliche Seele bei ihrem Umhersuchen auch das religiöse Gebiet entdeckt und ihm dann einen mehr oder weniger reichen Seelenstrom zuschickt. In diesem Seelenstrom sind nun gewisse praktische Zielungen vorhanden, die z. B. darauf hingehen, die gute Meinung, das Wohlwollen, die Gunst und die Liebe Gottes zu gewinnen und von den entsprechenden Übeln frei zu sein. Gewiß gehen diese praktischen Zielungen ihrerseits oft genug hervor aus dem Streben, dadurch gewisse andere Güter zu gewinnen und von ganz anderen Übeln frei zu bleiben. Dann sind sie selbstverständlich nicht die Äußerungen eines spezifisch religiösen Hab- und Abwehrtriebes und können in diesem Falle zu unserem Verständnis nichts neues hinzufügen. Nun finden sich aber in der menschlichen Seele solche, auf religiöse Güter und Übel bezogenen, praktischen Zielungen, die keine anderen Güter haben wollen, als gerade diese religiösen, und die von keinen anderen als gerade jenen religiösen Übeln frei sein wollen. Und diese scheinen also auf einen besonderen religiösen Hab- und Wehrtrieb hinzuweisen. Wie aus allen praktischen Zielungen, so können auch aus diesen religiösen Zielungen eine Fülle abgeleiteter Zielungen hervorgehen, die sich nicht nur auf das religiöse Gebiet, sondern auch auf jedes beliebige andere Gegenstandsgebiet beziehen können und ihrerseits mit den primären Zielungen einen umfangreichen Teil des Seelenlebens beherrschen können. So wird man in dem Seelenleben einer menschlichen Seele, die überhaupt das religiöse Gebiet gesichtet hat, manches nur dadurch verstehen können, daß man es als die mehr oder weniger

fernen und angemessenen Auswirkungen dieses religiösen Triebes erkennt. Eine Erweiterung des Verständnisses wird also in solchen Fällen durch die Hinzunahme dieses religiösen Hab- und Wehrtriebes sicher erreicht. Nach der anderen Seite scheint dieser religiöse Trieb auch ein Grundtrieb zu sein; Maß, Sinn und Ziel scheint er nie verlieren zu können, selbst wenn er in keinen Dienst zu irgendeinem anderen Triebe steht.

Aber auch bei diesem religiösen Trieb darf man sich durchaus nicht dabei beruhigen, festzustellen, daß die menschliche Seele einen solchen Trieb hat und daß ihr Seelenleben durch diesen Trieb teilweise bestimmt und verständlich wird, sondern man muß auch hier fragen, ob das Dasein dieses Triebes in der menschlichen Seele ein bloßes unverständliches Verhängnis für sie ist, oder ob es aus dem Wesen der menschlichen Seele einsichtig als selbstverständlich erkannt werden kann. Und diese Frage läßt sich nicht ohne tieferes Eindringen in das Wesen der menschlichen Seele entscheiden, nicht etwa durch die bloße Erklärung, die menschliche Seele sei Gottes Geschöpf und darum sei ihr der religiöse Trieb selbstverständlich.

In dem Streben, das ganze menschliche Seelenleben zu verstehen, haben wir durch die vorangehenden Untersuchungen bis jetzt folgendes gewonnen: Wir fanden in dem menschlichen Seelenleben eine gewisse Anzahl, nämlich sieben, transitive praktische Zielungen, die alle darauf hingehen, bestimmte Güter um ihrer selbst willen zu haben und von bestimmten Übeln um ihrer selbst willen frei zu sein. Diese praktischen Zielungen scheinen direkte Äußerungen entsprechender Triebe der menschlichen Seele zu sein. Die praktischen Zielungen und die entsprechenden Triebe, die als Hab- und Abwehrtriebe zusammengefaßt wurden, waren auf Güter und Übel sehr verschiedener Gegenstandsgebiete gerichtet und wurden entsprechend der Anzahl dieser Gegenstandsgebiete eingeteilt in den Hab- und Wehrtrieb, der sich auf die leiblich-sinnlichen Güter und Übel bezieht, in denjenigen, der auf die Güter und Übel der eigenen Kleidung, der eigenen Wohnung und des eigenen Besitzes gerichtet ist, drittens in denjenigen, der die Güter und Übel der Natur ins Auge faßt, viertens in denjenigen, für den die anderen Menschen der Behälter bestimmter Güter und Übel sind, dann fünftens in den Trieb, der in sozialen Gemeinschaften seine Güter und Übel findet, ferner sechstens in den Hab- und Wehrtrieb,

der die Kulturgebilde der verschiedensten Sphären nach bestimmten Gütern und Übeln durchsucht und schließlich siebentens in den Trieb, der im religiösen Gebiet bestimmte Güter haben und von bestimmten Übeln frei sein will. Nehmen wir alle diese Triebe zusammen als die Ausgliederung des einen Hab- und Abwehrtriebes, so wird schon verständlich, daß sich überhaupt bestimmtes seelisches Leben der menschlichen Seele all den verschiedenen transitiven Gegenstandsgebieten, die es für sie gibt, zuwendet. Dies wird noch deutlicher, wenn wir bedenken, daß aus jeder praktischen Zielung, die aus einem dieser Triebe hervorgeht, weitere abgeleitete Zielungen hervorsprießen können, die von dem ursprünglichen Ziel sich zunächst auf andere Gegenstände desselben Gebietes ausbreiten, und daß alle diese Zielungen dann die übrigen seelischen Regungen in bezug auf die Gegenstände dieses Gebietes bestimmen können. Bedenken wir dann noch, daß sich aus jedem Hab- und Abwehrtrieb auch solche praktischen Zielungen entwickeln können, die das Gebiet seiner Güter und Übel überschreiten und sich in jedem anderen Gegenstandsgebiete (und nicht nur in jedem transitiven, sondern auch in dem reflexiven Gebiet der eigenen Seele und des eigenen Seelenlebens), auf abgeleitete Ziele richten und diesen auch alle möglichen anderen seelischen Regungen zuwenden können, so wird das Verständnis noch erweitert. Wenn wir die Auswirkungen eines einzigen dieser Hab- und Wehrtriebe verfolgen, so kommen wir schon von jedem aus zu allen möglichen seelischen Regungen in bezug auf alle möglichen Gegenstandsgebiete, die es für das Gegenstandsbewußtsein der betreffenden Seele überhaupt gibt. Nehmen wir dann die sieben Hab- und Wehrtriebe zusammen, lassen wir sie geweckt sein und sich gleichzeitig in dem einen menschlichen Seelenleben auswirken, so werden sich in den seelischen Regungen, die sich jeweils einem bestimmten Gegenstandsgebiete zuwenden, gleichzeitig Auswirkungen aller der sieben transitiven Hab- und Wehrtriebe vorfinden können. Von jedem Trieb geht es vorwärts zu allen seelischen Regungen in bezug auf alle möglichen Gegenstandsgebiete; von jedem Gegenstandsgebiet geht es rückwärts durch alle möglichen seelischen Regungen zu allen sieben Hab- und Wehrtrieben, so weit sie geweckt und momentan wirksam sind. Diese Verflechtungen muß man verfolgen und

sie gleichzeitig überblicken, um zu erkennen, in welchem Umfange das menschliche Seelenleben in bezug auf seine verschiedenen Gegenstandsgebiete aus den sieben Hab- und Wehrtrieben verständlich werden kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich aber auch die Mahnung zu besonderer Vorsicht, wenn man das Seelenleben eines bestimmten Menschen im ganzen oder in einzelnen Teilen durch Aufsuchung der darin wirksamen Hab- und Abwehrtriebe verstehen will. Denn es zeigt sich, daß die praktischen Zielungen, die man tatsächlich in dem Seelenleben des Menschen auffindet und die auf das Haben bestimmter Güter und auf das Freisein von bestimmten Übeln gerichtet sind, in verschiedenen Fällen und bei verschiedenen Menschen erst richtig interpretiert werden müssen, weil sie die Auswirkungen der verschiedensten Triebe sein können. Die bloße Feststellung, daß in einem Seelenleben eine bestimmte praktische Zielung in bezug auf ein bestimmtes Gut oder gegen ein bestimmtes Übel tatsächlich vorhanden ist oder war, daß sie außerdem abgeleitete Zielungen bestimmter Art aus sich hervorgehen ließ und einen bestimmten Umkreis des übrigen seelischen Lebens in bezug auf bestimmte Gegenstandsgebiete beherrschte, genügt durchaus nicht, um diesen Teil des Seelenlebens richtig zu verstehen. Denn die entscheidende Frage ist ja noch nicht beantwortet, nämlich die Frage, welchem Trieb oder welchen Trieben die betr. praktische Zielung, die man zum Ausgang nahm, wirklich zugehörte, ob sie eine unmittelbare Äußerung desjenigen Triebes war, der auf das von ihr bezielte Gut oder Übel geht, oder ob sie eine mehr oder weniger entfernte Ableitung aus einem oder mehreren der anderen Hab- und Wehrtriebe war. Es ist einer der häufigsten Fehler, den die Menschen bei der Verständlichmachung des eigenen oder fremden Seelenlebens begehen, daß sie jede praktische Zielung, die in dem seelischen Leben vorhanden war und aus der man es verstehen kann, ohne weiteres als direkte Äußerung des entsprechenden Hab- und Wehrtriebes nehmen; so z. B. jede praktische Zielung auf religiöse Güter als Äußerung des religiösen Habtriebes, jede praktische Zielung auf Kulturgüter als Äußerung des Triebes nach Kulturgütern deutet. Es ist natürlich ebenfalls ein Fehler, wenn man alle praktischen Zielungen immer nur aus einem und dem-

selben Hab- und Wehrtrieb, etwa nur aus dem leiblich-sinnlichen, oder nur aus dem menschlichen Hab- und Wehrtrieb ableitet. Um nicht irre zu gehen, muß man den Blick immer offen halten für die Möglichkeit, daß eine bestimmte praktische Zielung, die sich auf bestimmte Güter oder Übel richtet, herstammen kann aus jedem und aus mehreren der sieben aufgezählten Hab- und Wehrtriebe. Jede praktische Zielung ist also an sich mehrdeutig hinsichtlich ihrer Triebgrundlage.

In verschiedenen menschlichen Seelen sind übrigens die verschiedenen Hab- und Wehrtriebe oft in verschiedener Anzahl, in verschiedener Stärke und in verschiedenen Kombinationen vorhanden und gehen innerhalb ihres Güter- und Übel-Reiches auf verschiedene Güter und Übel. Und es ist oft für eine bestimmte Seele charakteristisch, daß ihre Hab- und Wehrtriebe gerade diese Anzahl, diese Stärke, diese Qualität und diese Kombination zeigen. Daher kommt es, daß man zuweilen die individuellen Einzelseelen dadurch zu charakterisieren sucht, daß man die Eigenart ihrer Hab- und Wehrtriebe angibt, indem man z. B. von einem Menschen sagt, er sei sinnlich, wehleidig, schaulustig, neugierig, besitzgierig, ehrgeizig, gesellig, musikliebend, wissenschaftlich oder philosophisch interessiert und gottesfürchtig. Aber diese Charakterisierung ist, selbst wenn man jede praktische Zielung richtig auf die zugehörigen Triebe interpretiert hat, doch ziemlich ungenügend, wie wir noch sehen werden.

Für das Streben nach verstehender Erkenntnis des menschlichen Seelenlebens erheben sich aber nun in bezug auf die aufgefundenen sieben Hab- und Wehrtriebe eine Reihe von wichtigen Fragen. Erstens die Frage, ob diese Triebe wirklich die einzigen sind, die in der menschlichen Seele überhaupt vorkommen, oder ob es außer ihnen noch andere Triebe gibt und welche diese sind. Zweitens die Frage, ob aus den genannten Trieben das menschliche Seelenleben wirklich vollständig und genau verständlich wird; und drittens die Frage, ob das Dasein dieser Triebe in der menschlichen Seele einsichtig selbstverständlich ist, oder ob es bloß eine Tatsache ist, die zunächst noch unverständlich bleibt.

Die Beantwortung der ersten Frage wird sich im folgenden dadurch ergeben, daß wir außer den Hab- und Wehrtrieben noch eine Reihe anderer Triebe in der menschlichen Seele auffinden werden.

Die zweite Frage wird sich dadurch beantworten, daß wir seelische Lebensregungen auffinden, die überhaupt, oder wenigstens in ihren Besonderheiten, durch die Hab- und Wehrtriebe nicht verständlich werden können. Gehen wir hier zunächst auf die dritte Frage etwas näher ein, über die wir schon im Vorangehenden einiges gesagt haben. Es zeigte sich ja, daß die meisten dieser Hab- und Wehrtriebe der menschlichen Seele durchaus nicht ohne weiteres selbstverständlich sind, sondern daß ihr Dasein zunächst bloß als eine Tatsache anzuerkennen war, die selbst noch nach Verständlichmachung verlangt. Wenn wir nun die Mannigfaltigkeit der angeführten Hab- und Wehrtriebe überblicken, so erscheint es noch rätselhafter und unverständlicher, daß in der menschlichen Seele gerade diese verschiedenen Arten von Hab- und Wehrtrieben vorhanden sind. Ist es schon eine unverständliche Tatsache, daß die menschliche Seele überhaupt auf das Haben bestimmter Güter oder das Freisein von bestimmten Übeln hinzielt, so ist es noch unverständlicher, daß sie sich gerade diese Kombinationen von Gütern und von Übeln für ihren Hab- und Wehrtrieb aussucht.

Diese Schwierigkeiten einer verstehenden Psychologie kann man in der Weise zu beseitigen suchen, daß man zunächst das Zielen auf Haben von Gütern und auf Freisein von Übeln überhaupt verständlich zu machen sucht. Man sagt etwa, die Güter sind etwas, was für die menschliche Seele Wert hat, während die Übel etwas sind, was vermeintlich Unwert hat. Nun sei es doch der menschlichen Seele selbstverständlich, daß sie das vermeintlich Wertvolle haben wolle und von dem vermeintlich Unwertvollen frei sein wolle. Da nun der menschlichen Seele bei ihrem Leben in dieser Welt gerade diese verschiedenen Gegenstandsgebiete, die wir angeführt haben, begegnen, so sei es verständlich, daß ihr Hab- und Wehrtrieb sich auf die Güter und Übel richte, die sie in diesen verschiedenen Gegenstandsgebieten antrifft.

Die Grundlage dieser Verständlichmachung ist die Meinung, die menschliche Seele strebe selbstverständlich danach, Güter zu haben und von Übeln frei zu sein. Diese Meinung wird besonders in der neueren Philosophie oft ungeprüft für wahr gehalten. Wenn man sie aber prüft, so erscheint sie geradezu grotesk. Denn was für ein sonderbares Wesen wäre eine solche menschliche Seele, die jedes

beliebige Gut haben, die sich gleichsam mit allen möglichen Gütern umgeben, die sich zum Zentrum eines Güterlagers machen will, und die auf der anderen Seite vor jedem Übel flieht, kein Übel erdulden will, alles vermeintlich Schlechte aus ihrer Umgebung entfernen will. Auf jeden Fall ist es der menschlichen Seele durchaus nicht einsichtig selbstverständlich, daß sie sich so verhält. Es erscheint vielmehr zunächst als ein sinnloses Verhängnis, als eine blinde Besessenheit, daß ein seelisches Wesen alles Wertvolle zu haben und von allem Unwertvollen frei zu sein tendiert. Übrigens ist es gar nicht einmal wahr, daß die menschliche Seele alles vermeintlich Wertvolle zu haben und von allem vermeintlich Unwertvollen frei zu sein strebt. Schon früher haben wir darauf hingewiesen, daß sie wohl manche Güter als wertvoll erkennt, aber sie durchaus nicht auch haben will, weil „sie sich nichts aus ihnen macht"; und daß sie andererseits bestimmte Übel wohl als unwertvoll erkennt, aber durchaus nicht auch von ihnen frei zu sein strebt, weil das Haben dieser Übel ihr gar nichts ausmacht. Und dies ist nicht etwa ein Verhalten, das für die menschliche Seele anormal wäre, sondern im Gegenteil, es gehört zum normalen Verhalten einer menschlichen Seele, daß sie sich aus den ihr erscheinenden wertvollen Gütern die ihr angemessenen aussucht, um ihren Habtrieb darauf zu richten; und daß sie ebenso unter den ihr erscheinenden Übeln viele einfach hinnimmt und sich mit ihrem Wehrtrieb nur gegen diejenigen richtet, die ihrem Wesen zuwider sind. Dagegen ist gerade jene Gier nach Haben jedes beliebigen wertvollen Gutes und jene Abwehrsucht gegen jedes beliebige unwertvolle Übel eine anormale Auswucherung der Seele. Zweierlei, gegen das man sich wehren muß, verwirrt hier so leicht die klare Erkenntnis. Das ist einmal die Herrschaft jener allgemeinen Habgier und Abwehrsucht, und das ist zweitens die falsche Werttheorie, die besagt, der Wert eines Gegenstandes sei gar nichts anderes, als sein Erstrebtwerden von einem Subjekt, und der Unwert sei nichts anderes, als das Verabscheutwerden von einem Subjekt. Wir können hier nicht auf die Widerlegung dieser veralteten falschen Werttheorie eingehen. Sie ist übrigens nur ein Produkt der Schule, denn jeder normale, gesunde Mensch weiß, daß er vieles für wertvoll erkennt, ohne es haben zu wollen, und vieles für unwertvoll erkennt, ohne davon frei sein zu wollen. —

Durch den Hinweis, daß die menschliche Seele in dieser Welt gerade diese Gegenstandsgebiete vorfindet, wird außerdem noch nicht verständlich, warum sie von sich aus gerade nach dem Haben dieser Kombination von Gütern und gerade nach dem Freisein von dieser Kombination von Übeln strebt. Denn zunächst erscheint es ja vom Standpunkt der Seele aus als zufällig, daß ihr gerade diese Gegenstandsgebiete erscheinen; dann ist es für eine Seele, wie es die menschliche Seele ist, die nicht blind auf jedes beliebige Wertvolle, das sie irgendwo findet, hinrennt, und die nicht blind vor jedem vermeintlich Unwertvollen in irgendeinem Gebiete davon läuft, durchaus nicht selbstverständlich, daß sie in jedem Gegenstandsgebiete, das ihr begegnet, für ihren Hab- und Wehrtrieb auch angemessene Güter und zuwidere Übel findet. Man stelle sich nur ein seelisches Wesen lebhaft vor, das besessen von der allgemeinen Habgier und von der allgemeinen Abwehrsucht sich auf alles Wertvolle stürzt, das ihr in irgendeinem Gegenstandsgebiete begegnet, und sich gegen alles Unwertvolle fliehend oder abstoßend äußert, das ihm in irgendeiner gegenständlichen Region entgegentritt. Man wird dann nicht glauben, daß dieses Wesen sich sinnvoll und verständlich verhalte, sondern man wird es mit einem überlegenen Lächeln als einen Narren betrachten, der von seinen blinden Wert- und Unwerttrieben besessen ist und in tierischer Hingenommenheit die Sinnlosigkeit seines Verhaltens nicht einmal zu ahnen vermag. Wenn wir uns also von dem neu entdeckten Wertreich nicht blenden und nicht von blinder Wertsucht ergreifen lassen, so ist uns das Vorhandensein der verschiedenen Hab- und Wehrtriebe in der menschlichen Seele noch nicht durch den Hinweis auf die Werte und Unwerte der verschiedenen Güter und Übel und durch den Hinweis auf gerade diese vorgefundenen Gegenstandsgebiete selbstverständlich geworden.

Ein älterer und immer wieder lockender Versuch, das Dasein des Hab- und Abwehrtriebes mit seinen sieben Partialtrieben in der menschlichen Seele verständlich zu machen, greift zu der Theorie des psychologischen Hedonismus, indem er nicht auf die Werte der Güter und die Unwerte der Übel, sondern auf die Lust, die das Haben der Güter, und auf die Unlust, die das Haben der Übel in der menschlichen Seele erregen, hinzeigt, und dann die allgemeine Behauptung aufstellt, Lust und Unlust seien überhaupt

die eigentlichen und letzten Gegenstände aller praktischen Zielungen, und es sei schließlich selbstverständlich, daß die menschliche Seele nach Lust und gegen Unlust strebe. Wo eine praktische Zielung auf das Haben bestimmter Güter hingehe, da sei das eigentliche und letzte Ziel das Haben von Lust; die Zielung nach Lust sei also die Grundzielung für alle praktischen Zielungen, und alle Habtriebe seien aus dem Lusttrieb abgeleitet. Wenn eine praktische Zielung auf das Freisein von bestimmten Übeln hingehe, so gehe sie letztlich immer auf das Freisein von bestimmter Unlust, und sie entspringe immer aus dieser Grundzielung nach Freisein von Unlust. Alle Wehrtriebe seien daher abgeleitete Triebe; die einzigen Grundtriebe der menschlichen Seele seien der Lusttrieb und der Trieb gegen Unlust. Der Lusttrieb und der Unlustabwehrtrieb seien aber nicht nur die einzigen Grundtriebe, sondern sie seien auch der menschlichen Seele einsichtig selbstverständlich und es sei nach der anderen Seite verständlich, daß die menschliche Seele sich in allen Gegenstandsgebieten, die sich ihr darbieten, allem demjenigen verlangend zuwende, was ihr als Quelle der Lust, und widerstrebend gegen alles dasjenige angehe, was ihr als Quelle der Unlust erscheine. Das ganze Seelenleben des Menschen werde so aus dem Lusttrieb und dem Unlustabwehrtrieb verständlich; unter anderem natürlich auch die angeführten sieben Hab- und Wehrtriebe und das aus ihnen verständliche Seelenleben. — Diese Theorie ist so einfach; sie umfaßt so leicht das ganze Seelenleben, und ihre Grundlage, daß die menschliche Seele selbstverständlich nach Lust und gegen Unlust strebe, erscheint so einleuchtend, daß der Versuch, das menschliche Seelenleben zu verstehen, immer wieder in der Not zu dieser Theorie greift. Da diese Theorie, wenn sie richtig wäre, jedes weitere Forschen zur Verständlichmachung des menschlichen Seelenlebens überflüssig machen würde, so müssen wir sie schon hier kritisch prüfen. Schon hier; denn der Lusttrieb und der Unlustabwehrtrieb gehören ja eigentlich nicht hierher. Wir wollten zunächst die transitiven praktischen Zielungen und die transitiven Triebe betrachten, d. h. diejenigen, die auf etwas hinzielen, was jenseits der eigenen Seele und des eigenen Seelenlebens liegt. Die Unlust und die Lust aber, auf die sich der Unlustabwehrtrieb und der Lusttrieb richten, sind keine transitiven, sondern reflexive Gegenstände, weil sie etwas in der

eigenen Seele Befindliches sind. Die auf Lust und Unlust gerichteten Triebe wären also eigentlich erst in dem zweiten Hauptabschnitt über die reflexiven Triebe zu behandeln.

Zunächst behauptet der psychologische Hedonismus, daß alle praktischen Zielungen im menschlichen Seelenleben tatsächlich letztlich auf nichts anders hingehen, als auf das Haben von Lust und auf das Freisein von Unlust. Soll dies nicht eine bloße Behauptung sein, so müßte wirklich jede praktische Zielung, die wir im menschlichen Seelenleben antreffen, mag sie zunächst auch auf andere Ziele hingehen, doch in ihrer letzten Intention nur auf das Haben von Lust und auf das Freisein von Unlust hinzielen, und alle nächsten Ziele müßten in Wahrheit nur Mittel, Wege, Hilfen usw. für das Gewinnen der Lust oder für das Freisein von Unlust sein. Nun finden wir aber in dem menschlichen Seelenleben tatsächlich viele praktische Zielungen, in denen die Intention auf das Haben von Lust und auf das Freisein von Unlust gar nicht enthalten ist, in denen die Intention vielmehr in ganz anderen Zielen mündet. So münden z. B. viele praktische Zielungen, die auf das Haben bestimmter Kulturgüter hingehen, also z. B. auf das Hören bestimmter Musikwerke, oder auf das Anschauen bestimmter malerischer oder plastischer Gebilde, ihrer eigenen Intention nach in diesen Zielen selbst und haben diese Ziele nicht als bloße Durchgangspunkte für ihr Hingelangen zur eigenen Lust, als dem eigentlichen und letzten Ziel, vor sich. Dies aber ist das Entscheidende, ob die praktischen Zielungen im menschlichen Seelenleben tatsächlisch in ihrer eigenen Zielung immer nur in der eigenen Lust und in der eigenen Unlust münden, oder ob sie nicht doch sehr häufig die Intention auf diese reflexiven Ziele gar nicht enthalten, sondern ihre Mündung in ganz anderen Zielen suchen. Die beliebte und veraltete Fragestellung, ob man die praktischen Zielungen nicht so auffassen könnte, „als ob", muß man hier von vornherein abwehren. Die Erkenntnis, daß man etwas so auffassen kann, „als ob", ist für die Erkenntnis, wie die Sache denn wirklich ist, völlig gleichgültig. Mag man also die praktischen Zielungen und das Seelenleben des Menschen so auffassen können, „als ob" nur der Lusttrieb und nur der Unlustabwehrtrieb in ihnen wirksam seien, so ist damit in keiner Weise etwas gegen die Tatsache erwiesen, daß die meisten praktischen Zielungen

in der menschlichen Seele in ihrer Intention auf ganz andere Ziele hingehen, und daß die menschliche Seele meistens von anderen Trieben beseelt ist.

Zur Verteidigung der Lusttheorie wird man natürlich immer wieder die hier aufgewiesenen und ihr widersprechenden Tatsachen für Täuschungen erklären: scheinbar gingen in der Tat die praktischen Zielungen meistens auf andere Ziele, als auf das Haben von Lust und das Freisein von Unlust, aber das sei eben eine Täuschung, „in Wirklichkeit" gingen doch alle diese Zielungen nur auf eigene Lust und Unlust. Die Täuschung beruhe auf der allgemeinen Neigung des Menschen, etwas das er zunächst bloß als Mittel für bestimmte Ziele erstrebt habe, allmählich, besonders wenn er ein umfangreiches Seelenleben immer wieder darauf richten müsse, als vermeintliches Endziel zu erstreben. Als allbekanntes Beispiel für diese Neigung der menschlichen Seele wird ihr Verhalten gegenüber dem Geld angeführt. Ursprünglich, so sagt man, zielt sie auf das Haben von Geld nur, weil es Mittel ist zur Erreichung dessen, was sie eigentlich und letztlich will. Allmählich aber wird ihr dieses frühere bloße Mittel zum eigentlichen Ziel; das Haben von Geld erscheint ihr dann als Endziel. So bilde sich die menschliche Seele auch ein, nicht nur das Haben von Lust und das Freisein von Unlust sei ihr Endziel, sondern auch alles mögliche andere, durch das sie eigentlich und ursprünglich doch nur Lust gewinnen und sich von Unlust befreien wollte, sei das, was sie letztlich erstrebe. — Die Behauptung, etwas sei eine Täuschung, wird gern und oft ausgesprochen, besonders dann, wenn offensichtliche Tatsachen einer Theorie widersprechen. Und viele Menschen lassen sich durch solche Behauptungen verblüffen und an den Tatsachen irre machen. Die Behauptung, etwas sei Täuschung, kommt aber für eine Wissenschaft nur dann in Betracht, wenn die Behauptung als wahr ersichtlich ist oder als wahr ersichtlich gemacht worden ist. Man muß es sehen können, daß etwas eine Täuschung ist, und dies sieht man nicht einfach dadurch, daß man den Widerspruch einer Tatsache mit einer Theorie erkennt. Daß es eine Täuschung ist, wenn eine menschliche Seele das Haben von Geld als das letzte Ziel für ihr darauf gerichtetes praktisches Zielen betrachtet, das kann sie einsehen, indem sie sich in die Intention ihrer Zielungen forschend hineinversenkt, sich das Haben von Geld klar macht und fragend prüft, ob

für die erfaßte Intention ihrer praktischen Zielungen dieses Haben von Geld wirklich der richtige und letzte Mündungspunkt sei. Vollzieht sie diese Prüfung, dann sieht sie, daß sie in der Tat über das bloße Haben von Geld hinauszielt, daß sie mit dem Besitz von Geld z. B. anderen Menschen imponieren oder ihnen helfen will, oder daß sie unbestimmt auf etwas hinzielt, was sie mit Geld erkaufen kann, oder daß sie die Macht erstrebt, die ihr der Besitz von Geld vermeintlich geben wird, usw. Mit dieser Einsicht ist aber dann die Täuschung auch aufgehoben.

So müßte sich auch die vorgebliche „Täuschung", die außer der Lust auch in allen möglichen anderen Gegenständen letzte Ziele der praktischen Zielungen sieht, erkennen und aufheben lassen. Dies ist aber nicht der Fall, sondern die genauere Prüfung ergibt hier vielmehr, daß viele praktische Zielungen ihrer Intention nach wirklich auf etwas anderes gehen, als auf Lust, von der man zuweilen sogar weiß, daß sie mit der Erreichung der eigentlichen Ziele gar nicht eintreten wird. Auch bei den praktischen Zielungen auf das Haben bestimmter Güter hängt das Interesse durchaus nicht an der Lust, die man evtl. durch dieses Haben gewinnen kann, sondern es hängt an der besonderen Eigentümlichkeit dieser Güter, die nicht nur als gleichgültige Mittel zur Lustbereitung vor der Zielung stehen. Wenn also gelegentlich auch das Haben von Lust und das Freisein von Unlust zum Ziel des Strebens gemacht werden kann, so ist dies doch nur ein mögliches Ziel unter einer Fülle möglicher anderer Ziele, die nicht als bloße Lustmittel erstrebt werden.

Es müßte ja auch für eine menschliche Seele, die sich von allen Täuschungen möglichst befreien will, das einzig richtige sein, gegenüber allen anderen Zielen, die ihr als Selbstziele erscheinen, die vorgeblichen Täuschungen aufzuheben, sich in Zukunft ausschließlich das Haben von Lust und das Freisein von Unlust als ihre eigentlichen Ziele vorzusetzen und zur Erreichung dieser Ziele die kürzesten, einfachsten und leichtesten Wege einzuschlagen. Sie müßte sich z. B. von allen Gütern abwenden, die nur mühsam und auf kompliziertem Wege zu erreichen sind und die nicht eine besonders große Lust garantieren. Wo eine menschliche Seele sich aber wirklich so verhält, da ist sogleich zu erkennen, daß dies Verhalten nicht das eigentlich richtige, sondern eine schwere Verirrung ist, mit der die Seele einer großen inneren Verarmung entgegensteuert.

Es gibt also tatsächlich praktische Zielungen in der menschlichen Seele, die nicht die Lust zum Endziel haben. Aber auch die Behauptung, daß die menschliche Seele ganz allgemein nach Lust und gegen Unlust strebe, ist nicht richtig. Es gibt für jede menschliche Seele mancherlei Lust, nach der sie gar nicht strebt, so z. B. für manche Seele die Lust der Schadenfreude oder die der Grausamkeit; und ebenso gibt es für manche Seele gewisse Unlust, von der sie sich nicht zu befreien sucht, sondern die sie geduldig erträgt und auf sich nimmt, so z. B. die Unlust der Reue.

Um aus dem Lusttrieb und dem Unlustabwehrtrieb das Seelenleben verständlich zu machen, weist man auf die Tatsache hin, daß in den verschiedenen Gegenstandsgebieten es viele Gegenstände gibt, die dem Menschen Lust, und andere, die dem Menschen Unlust bereiten. Man folgert daraus, daß sich sein Lusttrieb also auf alles das richten wird, was ihm Lust bereitet, und sein Unlustabwehrtrieb alles abwehrt, was ihm Unlust bereitet. Wenn man dabei aber jene Tatsache nicht auch noch verständlich macht, wenn man es als bloße Tatsache nimmt, daß manche Gegenstände der Seele Lust, andere ihr Unlust bereiten, dann stellt man die menschliche Seele als ein Wesen dar, das der Sklave eines unverständlichen Verhängnisses ist. Denn bloß weil sie zufällig so beschaffen ist, daß sie auf das eine mit Lust, auf das andere mit Unlust reagiert, wird sie blind gezwungen, das erstere zu erstreben und gegen das letztere sich zu wehren. Die Seele wäre dann einmal ein ahnungsloser Nutznießer, ein andermal ein unschuldiger Leidtragender einer ihr unverständlichen eigenen Einrichtung. Sucht man aber jene Tatsache verständlich zu machen, so kommt man zu der Einsicht, daß alles, was der menschlichen Seele Lust oder Unlust bereitet, dies nur deshalb tut, weil es in bestimmten günstigen oder ungünstigen Beziehungen zu bestimmten ihrer Triebe steht. Und das Streben nach Lust und gegen Unlust wäre dann selbst zurückgeführt auf andere Triebe. Ist aber Lust bloß das Gefühlssymptom der Befriedigung von solchen Trieben, die auf etwas anderes als auf Lust gehen; und ist Unlust nur ein Gefühlssymptom für die Mißbefriedigung anderer Triebe, so ist es nicht mehr das Normale und Natürliche, sondern das Anormale und Perverse, bloß noch die Symptome haben, resp. vermeiden zu wollen, wenn einem an dem Zielen jener Triebe selbst nichts mehr liegt.

Man kann die Lust nur haben, wenn man andre Ziele unabhängig von der Lust erstrebt, wenn man also in der vorgeblichen Täuschung verharrt. Hebt man dagegen diese vermeintliche Täuschung auf und richtet nun alles Streben nur auf Lust, so entzieht man sich also selbst die Grundlage der Lust und will doch zugleich noch die Lust. Daher der Eindruck des Perversen.

Tatsächlich zeigt sich denn auch, daß die Menschen, die ihr ganzes Streben nur auf das Haben von Lust und auf das Freisein von Unlust richten und alle anderen Ziele sich nur als Mittel dafür vorsetzen, indem sie jedes andere Interesse für diese Ziele selbst in sich ertöten, schließlich ihr Hauptziel gar nicht mehr erreichen, sondern von maßloser, immer unbefriedigter Lustsucht ergriffen werden, bis sie hängenbleiben an den primitiven Trieben, bei denen sie ihr Interesse an deren Zielen nicht ertöten können. Sie flüchten zu der Lust des bloßen Säugetierdaseins. Der normale, gesunde Mensch strebt nicht nach Lust und nicht deshalb erst nach allem anderen, sondern er strebt nach allem möglichen anderen, und er erlebt dann Lust, wenn er dem Erstrebten näher kommt und es erreicht.

Der menschlichen Seele ist es durchaus nicht selbstverständlich, nach jeder beliebigen Lust und nur nach Lust und gegen jede beliebige Unlust und nur gegen Unlust zu streben. Gewiß liegt es im Wesen jeder Triebregung auf Befriedigung des Triebes hinzustreben, d. h. auf seine Erfüllung mit dem erreichten Ziel. Damit ist aber nicht gesagt, daß jede Triebregung nur auf Lust und auf Freisein von Unlust hinstrebe. Denn die Befriedigung eines Triebes ist nicht selbst die Lust, die mit ihr verbunden sein kann, aber nicht immer mit ihr verbunden ist. Es liegt vielmehr, wie wir später sehen werden, im Wesen der menschlichen Seele einsichtig notwendig eingeschlossen, daß sie auf ganz andere Ziele gerichtet ist, als bloß darauf, Lust zu haben und von Unlust frei zu sein. Deshalb kann aus dem Lusttriebe und dem Unlustabwehrtrieb weder die Mannigfaltigkeit der oben angeführten Hab- und Wehrtriebe, noch die Mannigfaltigkeit der anderen Triebe, die wir noch aufsuchen werden, noch das wirkliche menschliche Seelenleben vollständig und abschließend verständlich werden.

Die bisher angeführten transitiven Hab- und Wehrtriebe genügen dazu freilich auch noch nicht. Sie bedürfen notwendig der Ergänzung und zugleich selbst der Begründung in der menschlichen Seele. Ihre

Ergänzung finden sie schon in anderen transitiven Trieben. Unter diesen ist zunächst der transitive Leistungstrieb zu nennen.

2. Der transitive Leistungstrieb.

Es gibt in der menschlichen Seele praktische Zielungen, die darauf hingehen, in den verschiedenen transitiven, vermeintlich realen Gegenstandsgebieten etwas Bestimmtes zu leisten, zu bewirken, zu gestalten oder zu schaffen. Ein großer Teil dieser praktischen Zielungen dient freilich den verschiedenen Hab- und Abwehrtrieben, indem die erstrebten Leistungen und Leistungsprodukte die Mittel sein sollen, um zum Haben bestimmter Güter und zum Freisein von bestimmten Übeln zu gelangen. Insofern kann man also diese praktischen Zielungen nicht aus einem besonderen Leistungstrieb ableiten. Ihr Dasein wird schon aus dem Hab- und Abwehrtrieb verständlich. Bei einem Teil dieser abgeleiteten Leistungszielungen sehen wir jedoch die Zielung weit hinausgehen über das, was für die Befriedigung des betreffenden Hab- und Wehrtriebes unbedingt erforderlich wäre, und den Leistungen zugleich für sich eine besondere Gestalt geben. Die Art, wie der Mensch tatsächlich seinen eigenen Leib, seine Kleidung, seine Wohnung und deren Einrichtungsgegenstände, seinen Besitz behandelt, wie er sich bei seinem Einwirken auf andere Menschen, auf soziale Gebilde und auf Kulturgegenstände aller Art verhält und wie er seine Berufstätigkeit ausübt, zeigt deutlich, daß er dadurch nicht nur bestimmte Güter haben und von bestimmten Übeln frei sein will, sondern zugleich auch das, worauf er einwirkt, in bestimmter Weise gestalten will. So dienen z. B. die mannigfachen Tätigkeiten des Reinigens, Ordnens, Regelns und schön Gestaltens, die der Mensch während seiner Wachzeit unaufhörlich ausführt, nicht nur direkt oder indirekt der zweckmäßigen Gütergewinnung, der Übelbefreiung, der Sicherung und der Erhaltung derselben, sondern sie sollen zugleich das, worauf er einwirkt, eben so rein, so geordnet, so geregelt und so schön gestalten, wie sie es tun. Unvermerkt schleicht sich beim normalen Menschen auch in seine Berufstätigkeit, wenn sie ihm auch zunächst nur zum Gütererwerb und zur Übelbefreiung dient, diese Leistungszielung ein, die darauf hingeht, überall vermeintlich Wertvolles zu schaffen, etwas zu verbessern, oder etwas vermeintlich Unwertvolles abzu-

schwächen oder zu beseitigen. Aber nicht nur so nebenbei eingebettet in die Regungen des Hab- und Abwehrtriebes, sondern auch rein für sich treten solche Leistungszielungen in der menschlichen Seele auf, besonders bei der Hervorbringung von Leistungen auf den verschiedenen Kulturgebieten. Es ist ja nicht so, daß alle die Techniker, die Organisatoren im großen und im kleinen, die Künstler, die Dichter, die Wissenschaftler und die Philosophen durch ihre Leistungstätigkeiten immer nur Geld und Ansehen bei den Menschen erwerben wollen, sondern sie zielen doch oft auch, oder nur, darauf hin, gewisse vermeintlich wertvolle Leistungen oder Leistungsprodukte hervorzubringen. Ja, manche Menschen sind diesen speziellen Leistungstrieben so sehr hingegeben, daß sie auf viele Güter, die sie sonst erwerben könnten, verzichten, und viele Übel, die sie sonst vermeiden könnten, geduldig ertragen. Sie suchen z. B. mit Verzicht auf elegante Kleidung, üppige Wohnung und reichen Besitz, mit Verzicht auf Anerkennung und Ansehen bei den Menschen, mit Schädigung ihrer leiblichen Gesundheit und trotz Verkennung und Geringschätzung von seiten anderer Menschen, gewisse vermeintlich wertvolle Produkte der Technik, der Künste, der Wissenschaften oder der Philosophie zu schaffen. Schließlich kann die spezielle Leistungszielung die verschiedenen Hab- und Abwehrtriebe so beherrschen, daß sie deren Zielungen auf das Haben nur derjenigen Güter beschränkt, die für die Vollziehung jener Leistungen nötig und förderlich sind, und sie andererseits auf das Freisein nur von denjenigen Übeln hinzielen läßt, die für den Vollzug der Leistung abträglich oder hinderlich sind.

Es gibt also in der menschlichen Seele sicher gewisse praktische Leistungszielungen, die von allen Hab- und Abwehrtrieben völlig unabhängig sind, die vielmehr in der Hervorbringung bestimmter, vermeintlich wertvoller Leistungen und Produkte ihr befriedigtes Ende finden und nicht erst in der Gewinnung bestimmter Güter oder der Befreiung von bestimmten Übeln münden wollen. Und aus diesen Leistungszielungen gehen dann wieder abgeleitete praktische Zielungen hervor, die sich auf alles richten, was vermeintlich für die Vollbringung der Leistung förderlich oder hinderlich ist. Sowohl die primären Leistungszielungen als auch die aus ihnen abgeleiteten praktischen Zielungen beherrschen eine bestimmte Strecke des

Seelenlebens; sie bestimmen das Wahrnehmen, das Aufmerken, das Denken und Überlegen, das Sich-erinnern und Phantasieren; sie führen allerlei Regungen des Wertschätzens, des Sich-einigens und Sich-entgegensetzens, der Liebe und des Hasses, der Lust und Unlust, des Erwartens, Hoffens und Fürchtens herbei, und sie drängen schließlich zu mannigfach verzweigten praktischen Tätigkeiten. Und dieser Seelenstrom, der durch die spezielle Leistungszielung bestimmt ist, richtet sich wiederum nicht nur auf denjenigen Bezirk von Gegenständen, dem die erstrebte Leistung angehört, sondern er wendet sich auch allen denjenigen Gegenstandsgebieten zu, die irgendwie für die Vollbringung der Leistung vermeintlich in Betracht kommen. Wenn z. B. für die Hervorbringung eines bestimmten Leistungsproduktes vermeintlich Gott, oder irgendein Kulturgegenstand, oder diese oder jene soziale Gemeinschaft, oder diese oder jene anderen Menschen, oder etwas in der untermenschlichen Außenwelt oder der eigene Leib und schließlich die eigene Seele und die eigenen seelischen Regungen Bedeutung haben, so richtet sich das Seelenleben im Interesse der betreffenden Leistungszielung auch auf alle diese Gegenstände. Und dieses ganze Seelenleben wird dann aus dem speziellen Leistungsstreben verständlich, soweit es dem Sinne dieses Leistungsstrebens entspricht.

Der in der menschlichen Seele vorhandene transitive Leistungstrieb kann sich auf alle möglichen vermeintlich realen Gegenstandsgebiete richten und dort verschiedene Leistungen zu vollbringen tendieren; Leistungen auf dem Gebiete des eigenen Leibes, der Kleidung, der Wohnung, des Besitzes, auf dem Gebiete der anorganischen und organischen Natur, Leistungen auf dem Gebiete der menschlichen Seelen, Leistungen innerhalb der sozialen Gemeinschaften und Leistungen in den verschiedenen Kulturgebieten kann die menschliche Seele, ganz unabhängig von ihrem Hab- und Wehrtrieb, zu verwirklichen suchen. Sehr verschieden ist freilich die Art und der Umfang der Leistungen, auf welche derselbe Mensch zu verschiedenen Zeiten und auf welche die verschiedenen Menschen hinstreben, und sehr verschieden ist auch die Energie, mit der die einzelnen Regungen eines bestimmten Leistungstriebes das seelische Leben beherrschen und in ihrem Sinne bestimmen. Aber wenn man die verschiedenen transitiven Gegen-

standsgebiete im Auge behält, auf denen eine menschliche Seele überhaupt Leistungen zu vollbringen tendiert, und wenn man zugleich beachtet, daß im Interesse jeder einzelnen Leistungszielung sich der Seelenstrom mit allen möglichen Regungen über das Gebiet der Leistung hinaus auf alle anderen transitiven und reflexiven Gegenstandsgebiete erstrecken kann, dann sieht man, ein wie großer Teil des Lebens der menschlichen Seele aus ihrem Leistungstrieb verständlich werden kann. Um ein bestimmtes menschliches Seelenleben wirklich zu verstehen, wird man also nicht bloß die Frage zu stellen haben, was für transitive Güter dieser Mensch haben, und von was für transitiven Übeln er frei sein will, sondern auch Antwort auf die Frage suchen müssen, was er in den verschiedenen transitiven Gegenstandsgebieten zu bewirken, zu leisten, zu gestalten und zu schaffen strebt. Beide, den Hab- und Abwehrtrieb und den Leistungstrieb, wird die verstehende Psychologie berücksichtigen müssen, denn keiner von beiden läßt sich auf den anderen zurückführen. Die menschliche Seele ist weder eine bloße Gütererwerbs- und Übelbeseitigungsmaschine, noch eine bloße Leistungsmaschine. Wenn man bei bestimmten Gelegenheiten praktisch mit anderen Menschen zu tun hat, mag es zuweilen zweckmäßig sein, die anderen menschlichen Seelen bloß als Apparate zu betrachten, die nur gewisse Güter haben und von gewissen Übeln frei sein wollen; oder ein andermal, in ihnen Apparate zu sehen, die bloß bestimmte Leistungen vollziehen wollen. Aber man ignoriert dann notwendig gewisse Besonderheiten und gewisse Teile ihres seelischen Lebens und verzichtet auf ein volles Verständnis dieses Lebens. Die Meinung, es könne aus einem unbefriedigten Streben nach bestimmten Gütern, z. B. nach leiblich-sinnlichen, durch einen dunklen Prozeß der „Sublimierung" ein wirkliches Leistungsstreben, z. B. das Streben nach Leistungen künstlerischer oder wissenschaftlicher Art, ohne weiteres hervorgehen, ist wesentlich unrichtig. Nur wenn die Leistungen als Mittel zur Befriedigung jenes Habtriebes oder Unlustabwehrtriebes erstrebt werden, kann dieses Streben aus dem Hab- und Abwehrtrieb hervorgehen. Oder, wenn die Stauung des unbefriedigten Hab- und Abwehrtriebes macht, daß seine gestaute Energie sich irrtümlicherweise auf ein falsches Ziel, d. h. hier auf die Vollbringung bestimmter Leistungen, richtet. Man mag den

Trieb, der auf die Vollbringung bestimmter Leistungen geht, ohne daß er dadurch bestimmte Güter haben oder von bestimmten Übeln frei werden will, als einen feineren Trieb betrachten oder nicht, auf keinen Fall kann durch irgendeine Stauung des Hab- und Wehrtriebes in dieser oder jener Richtung aus ihm eine praktische Zielung hervorgehen, die ohne Hinblick auf die Gewinnung der betreffenden Güter oder auf die Befreiung von den betreffenden Übeln die bestimmten Leistungen für sich vollbringen will. Die Behauptung, es gebe solche Sublimierung von Triebregungen, besagt also im Grunde, daß die menschliche Seele, wenn bestimmte ihrer Triebe gestaut sind, sich durch Vorschiebung von Pseudozielen düpieren lasse. Mit der Einsicht in diese Selbsttäuschung mußten daher die sog. sublimierten Leistungszielungen als unsinnige Verirrungen aufgehoben werden, da man durch ihre Befriedigung ja doch niemals die Befriedigung des gestauten Hab- und Abwehrtriebes erreichen wird. Aber selbst wenn man dies letztere erkennt, wenn man also erkennt, daß man durch den Vollzug der bestimmten Leistungen die gestaute Regung des Hab- und Abwehrtriebes niemals befriedigen kann, dann bleibt trotzdem das echte Leistungsstreben bestehen, ebenso wie es auch bestehen bleibt, wenn die Stauung, aus der es hervorgehen soll, selbst aufgehoben wird, d. h. wenn der gestaute Hab- und Wehrtrieb völlig befriedigt wird. Gewiß muß man bei jeder praktischen Zielung nicht nur nach ihrem nächsten Ziel fragen, sondern auch feststellen, aus welchem Trieb sie selbst herkommt. Aber beide Fragen dürfen nur an der Hand der Tatsachen beantwortet werden. Wie jeder einzelnen praktischen Zielung nicht ohne weiteres derjenige Trieb zugrunde gelegt werden darf, der auf ihr Ziel für sich gerichtet ist, wie also nicht jede einzelne praktische Zielung als unmittelbare Regung dieses Triebes betrachtet werden darf, so ist es auch ein Grundfehler, jede praktische Regung, mag sie sich richten, worauf auch immer, ohne weiteres nur auf einen einzigen besonderen Trieb zu beziehen. Wir haben schon früher auf die Naivität und Geistesträgheit hingewiesen, mit der man so oft die praktischen Zielungen und das menschliche Seelenleben auf ihre Triebgrundlagen hin deutet. Um die Deutung richtig zu vollziehen, muß man zweierlei im Auge behalten, nämlich erstens die Tatsache, daß es auch abgeleitete praktische Zielungen gibt, und

zweitens, daß es nicht nur einen, sondern eine Mehrheit von Trieben gibt. Hier nun haben wir festgestellt, daß die menschliche Seele nicht nur Mancherlei haben und von Mancherlei frei sein will, sondern daß sie auch transitiv etwas leisten, gestalten und schaffen will.

Die Regungen des transitiven Leistungstriebes treten ganz unwillkürlich auf. In der Jugend, solange die Seele ihre angemessenen Leistungsziele noch nicht klar und deutlich erfaßt hat, regt sich der Trieb in unbestimmt allgemeinen Zielungen auf transitive Leistungen überhaupt. Wie alle transitiven seelischen Regungen, so brauchen auch die Leistungszielungen während ihres Daseins nicht zugleich der Seele reflexiv bewußt zu sein. Und sie können, obgleich sie inhaltlich auf ein bestimmtes Ziel gerichtet sind, doch ohne Bewußtsein von ihrem Ziele auftreten; die Seele will dann etwas bestimmtes leisten, ohne noch zu wissen, was sie leisten will. Dabei ist es denn auch möglich, daß eine bestimmte Leistungszielung zunächst auf falsche Ziele gerichtet wird, und daß erst allmählich, durch eine Reihe enttäuschender Versuche ihr richtiges Ziel gefunden wird. Auch diese Tatsachen erschweren die Erkenntnis darüber, welche Leistungszielungen im gegebenen Moment in einem individuellen Seelenleben wirklich vorhanden und wirksam sind.

Soweit nun auch das menschliche Seelenleben aus den Regungen der beiden Triebgruppen, des Hab- und Wehrtriebes und des Leistungstriebes, verständlich werden mag, so ist dadurch doch noch kein vollständiges, genaues und abschließendes Verständnis zu erreichen. Denn erstens treten in dem menschlichen Seelenleben noch andere praktische Zielungen bestimmend auf, die weder auf den Hab- und Wehrtrieb, noch auf den Leistungstrieb, noch auf beide zusammen zurückgeführt werden und daher auch nicht aus ihnen verständlich werden können. So sehen wir etwa gelegentlich praktische Zielungen erscheinen, die darauf hinzielen, bestimmte Güter, die als wertvoll erkannt sind, zu zerstören. Die transitive Welt ist in der Gegenwart und in der Vergangenheit reichlich erfüllt mit den Wirkungen dieses Zerstörungstriebes. Und diese Zerstörungszielungen beherrschen im menschlichen Seelenleben einen bestimmten Umkreis, der aus ihnen verständlich wird. Manchmal mögen sie aus dem transitiven Hab- und Abwehrtrieb hervorgehen

oder auch dem Leistungstrieb entspringen, aber oft genug will die Seele durch die Güterzerstörung nicht irgendwelche transitiven Güter gewinnen oder von transitiven Übeln frei werden, und auch keine wertvollen transitiven Leistungen vollziehen, sondern, wie es scheint, nichts weiter als bloß die Güter zerstören. Da aber die praktische Zielung auf Zerstörung bestimmter Güter für sich genommen unverständlich ist, so ist zu vermuten, daß sie aus anderen praktischen Zielungen abgeleitet ist, die ihrerseits auf andere Triebe zurückführen. Es ist also weiter zu forschen, welche anderen Triebe es noch gibt.

Zweitens ist aber auch der transitive Leistungstrieb ebensowenig, wie der transitive Hab- und Abwehrtrieb, für sich genommen verständlich. Denn es ist doch nicht selbstverständlich, daß ein seelisches Wesen überhaupt danach strebt, in den ihr transitiven Gegenstandsgebieten überhaupt etwas zu leisten und zu schaffen. Freilich ist uns das Vorhandensein von transitiven Leistungszielungen in der menschlichen Seele so gewohnt und geläufig, daß wir leicht dem Irrtum verfallen, es ohne weiteres für selbstverständlich zu halten. Aber wenn man sich in die genügende Betrachtungsdistanz versetzt und sich das Gewohnte und Geläufige wie etwas Neues und Erstmaliges vor Augen stellt, dann erscheint die immer erneute Bemühung der menschlichen Seelen, mit solchem Eifer und mit solchem Zeit- und Kraftaufwand außerhalb ihrer alle möglichen vermeintlich wertvollen Leistungen und Leistungsprodukte hervorzubringen, doch als eine recht sonderbare Tatsache. Und es wird die staunende Frage erregt, warum lassen diese Seelen diese transitiven Gegenstandsgebiete, die sie vorfinden, nicht einfach so, wie sie sind, und warum lassen sie nicht alles darin gehen, wie es gehen mag; warum schicken sie sich nicht einfach in das Gegebene und warum beschränken sie sich nicht darauf, es bloß wahrzunehmen, es zu betrachten, zu erkennen, zu werten und sich zu ihnen bloß stellungnehmend und fühlend zu verhalten? Die Erkenntnis, daß sich die menschlichen Seelen tatsächlich anders verhalten, daß sie in den transitiven Gegenstandsgebieten auch allerlei Leistungen vollbringen wollen, ist ja selbst durchaus noch kein Verständnis dieser Tatsache.

Sollen wir uns nun der Meinung anschließen, dieser Leistungstrieb komme nicht der menschlichen Seele überhaupt, sondern nur

bestimmten individuellen Seelen oder nur bestimmten Gruppen, etwa der westeuropäischen und nordamerikanischen Gruppe von Seelen zu? Aber der transitive Leistungstrieb überhaupt findet sich doch in jeder normalen menschlichen Seele; nur ist er bei verschiedenen Seelen von sehr verschiedener Energie und auf verschiedene Leistungen in verschiedenen transitiven Gegenstandsgebieten bezogen. Irgendwelche Leistungen auf dem Gebiete des eigenen Leibes, der eigenen Kleidung, Wohnung oder des Besitzes, in der untermenschlichen und der menschlichen Außenwelt strebt doch jede menschliche Seele unabhängig von ihrem Hab- und Wehrtrieb zu vollbringen, und sei es auch in einem recht bescheidenen Umfange.

Unbefangen betrachtet, scheint also die menschliche Seele zunächst in unverständlicher Weise besessen zu sein von dem Triebe in den transitiven Gegenstandsgebieten allerlei Leistungen zu vollbringen. Auch wenn wir aus diesem Trieb einen großen Teil des menschlichen Seelenlebens verstehen können, so bedarf er selbst doch noch der Verständlichmachung. Es geht natürlich nicht, hier zu sagen, die Seele strebe nach transitiven Leistungen, um in den Leistungsprodukten bestimmte wertvolle Gegenstände zu haben, oder um durch sie von gewissen Übeln frei zu werden. Denn damit wäre ja nicht der gemeinte Leistungstrieb, sondern es wären dadurch nur diejenigen praktischen Zielungen auf Leistungen verständlich gemacht, die letztlich auf das Haben bestimmter Güter und auf das Freisein von bestimmten Übeln hinzielen. Es sollen aber hier gerade diejenigen praktischen Zielungen auf Leistungen verständlich gemacht werden, die nicht aus dem Hab- und Wehrtrieb abgeleitet werden können.

Übrigens geht der Leistungstrieb auf den Vollzug nicht irgendwelcher Leistungen, sondern nur bestimmter Leistungen auf bestimmten Gegenstandsgebieten. Und die verschiedenen Seelen stimmen keineswegs in den Gebieten und den Leistungen überein, die sie vollbringen wollen. Es muß daher auch verständlich gemacht werden, warum gerade diese und nicht irgendwelche anderen, auch möglichen Leistungen von der menschlichen Seele erstrebt werden.

Man könnte versuchen, das Vorhandensein des Leistungstriebs in der menschlichen Seele in derselben Weise verständlich zu machen, die wir schon oben bei dem Hab- und Wehrtrieb angeführt haben.

Der Leistungstrieb geht darauf hin, in den transitiven Gegenstandsgebieten etwas Wertvolles zu schaffen, etwas Vorhandenes besser zu machen, etwas Unwertvolles zu beseitigen, es in seinem Unwerte zu mindern, oder etwas Unwertvolles zu verhindern. Kurz, er zielt darauf, das Wertniveau in den verschiedenen transitiven Gegenstandsgebieten an bestimmten Stellen zu heben und das Unwertniveau in ihnen zu senken. Und nun kann man meinen, dieses Streben, die transitive Umgebung irgendwo besser zu machen, als sie vorgefunden wird, und irgendwo das Schlechte zu mindern, zu beseitigen und zu verhindern, sei doch in der menschlichen Seele selbstverständlich vorhanden. Aber wenn ihr dieses Streben auch tatsächlich innewohnt, so erscheint es doch, aus unbefangener Ferne an sich betrachtet sinnlos, an die Vollbringung der schließlich immer kleinen und durchaus vergänglichen Leistungen soviel Zeit, Kraft, Mühe und Anstrengung zu verwenden, wie es die Menschen tatsächlich tun. Und wenn die Seele trotz der Erkenntnis der relativen Kleinheit und der unvermeidlichen Vergänglichkeit aller ihrer möglichen Leistungen bei ihrem Leistungsstreben verharrt, so scheint sie zunächst einfach von einem blinden Triebe besessen zu sein. Freilich, solange der Mensch noch auf dem Wege zu seinen erstrebten Leistungen ist, solange lebt er in dem sicheren Glauben, daß er, nachdem er sie vollbracht hat, wenigstens in dieser Hinsicht völlig befriedigt sein werde. Je mehr er aber auf schon vollzogene Leistungen zurückblicken kann, um so weniger stellt sich in ihm angesichts dieser Leistungen selbst die erwartete Befriedigung ein, und um so leichter kommt ihm dann der Gedanke, daß er früher einer natürlichen Täuschung unterlegen sei. Zunächst wehrt er sich noch gegen den Verdacht, daß vielleicht sein ganzes Leistungsstreben überhaupt sinnlos sei, indem er für seine Unbefriedigtheit die Unvollkommenheiten und die geringe Menge seiner bisherigen Leistungen verantwortlich macht. In dieser Meinung stürzt er sich dann in immer maßloser werdendes Streben nach besseren und zahlreicheren Leistungen hinein. Gelingt es ihm aber nicht, sich auf diesem Wege völlig zu betäuben, sondern kommt er gelegentlich doch noch zur ruhigen Selbstbesinnung, dann scheint ihn seine Lebenserfahrung dahin zu belehren, daß die erwartete Endbefriedigung niemals eintreten wird, daß vielmehr sein transitives Leistungsstreben nur immer maß-

loser wird, daß es ihn immer mehr verzehrt und seine Seele nach vielen Richtungen zur Verkümmerung verdammt. Denkt er dann noch an die Vergänglichkeit und die schließliche Geringfügigkeit aller menschlichen Leistungen, so glaubt er leicht, von einem unverständlichen Leistungstrieb besessen und getrieben zu sein und sein Leben in sinnloser Weise der Hervorbringung transitiver Leistungen gewidmet zu haben. Er findet keine Antwort auf die verzweifelte Frage: wozu denn alle die mannigfachen Sorgen und Mühen, wenn es immer nur zu winzigen Werterhöhungen in der transitiven Welt kommt, die doch schließlich immer wieder vergehen? Auf der anderen Seite kann er aber auch seinen Leistungstrieb weder ausrotten, noch ihn völlig abstoppen. Zwei Wege kann er dann einzuschlagen suchen. Entweder er verzichtet darauf, die scheinbare Sinnlosigkeit zu beheben, er unterwirft sich sklavenhaft dem scheinbar sinnlosen Leistungstrieb und lebt verzweifelt oder leichtsinnig unter seiner Herrschaft weiter. Oder er sucht sich in der Weise zu retten, daß er sein Leistungsstreben in Zukunft auf diejenigen Leistungen einschränkt, die ihm wirklich Lust oder Freude machen, indem er glaubt, durch den scheinbar selbstverständlichen Lusttrieb sein Tun sinnvoll machen zu können.

Übrigens vermag der Hinweis auf die Werte der Leistungen schon deshalb nicht den Leistungstrieb verständlich zu machen, weil ja die menschliche Seele durchaus nicht danach strebt, durch Verwirklichung irgendwelcher Werte das Wertniveau der transitiven Gegenstandsgebiete zu erhöhen, sondern nur durch ganz bestimmte Leistungen ganz bestimmte Werterhöhungen herbeiführen will. Es müßte also verständlich gemacht werden, warum die Seele gerade diese Wertsteigerungen in diesen Gegenstandsgebieten erstrebt. Denn ein blinder allgemeiner, auf alles Transitive gerichteter Verbesserungsdrang ist ja selbst sinnlos.

Die Ableitung des Leistungstriebes aus dem allgemeinen Lusttrieb aber kann ebensowenig, wie die Ableitung des Hab- und Wehrtriebs aus ihm, zu einem letzten Verständnis führen. Daß die menschliche Seele deshalb nach bestimmten Leistungen strebe, weil ihr die Vollbringung dieser Leistungen Lust bereitet, könnte nur dann ein letztes Verständnis des Leistungstriebes ermöglichen, wenn es der Seele selbstverständlich wäre, nach jeder beliebigen Lust zu streben,

und wenn es zweitens verständlich wäre, daß ihr gerade diese Leistungen Lust bereiten, andere dagegen nicht. Das erste aber trifft, wie wir oben schon gesehen haben, grade nicht zu: die Seele strebt nicht selbstverständlich nach jeder beliebigen Lust. Und die Tatsache, daß nur gewisse Leistungen der Seele Lust bereiten, ist zunächst ein unverstandenes Faktum, das selbst erst verständlich gemacht werden müßte. Vorerst scheint die Seele mit dem Leistungstrieb immer noch einem unverständlichen Verhängnis unterworfen zu sein.

Man könnte schon hier den Selbstwerttrieb, also einen reflexiven Trieb, heranziehen und aus ihm den Leistungstrieb verständlich zu machen suchen. Es scheint der menschlichen Seele selbstverständlich zu sein, sich selbst möglichst wertvoll zu machen. Nun findet sie, daß sie durch den Vollzug bestimmter Leistungen selbst wertvoll wird oder ihren Selbstwert dadurch erhöht. Es ist also verständlich, daß sie danach strebt, solche Leistungen zu vollziehen, die ihren Selbstwert erhöhen. Der Leistungstrieb scheint also verständlicherweise aus dem selbstverständlichen Selbstwerttrieb hervorzugehen. — Indessen, auch dieser Versuch mißlingt. Daß es der menschlichen Seele durchaus nicht selbstverständlich ist, nach jeder beliebigen Erhöhung ihres Selbstwertes zu streben, werden wir später bei der Betrachtung der reflexiven Triebe sehen. Außerdem bilden sich die Menschen zwar häufig ein, daß durch den Wert ihrer Leistungsprodukte ohne weiteres auch ihr Selbstwert erhöht werde, aber sie unterliegen dabei einer verbreiteten Täuschung. Denn der Wert eines Produktes kann dem Produzenten nur einen Nutzwert, aber keinen Eigenwert geben. Schließlich sucht die menschliche Seele aber auch solche Leistungen zu vollziehen, durch die sie nicht ihren Selbstwert erhöhen, und auch nicht bestimmte Güter erlangen oder von bestimmten Übeln frei werden will. Der Leistungstrieb ist also nicht nur dem Hab- und Wehrtrieb, sondern auch dem Selbstwerttrieb gegenüber selbständig.

Es gibt also sicher außer dem transitiven Hab- und Abwehrtrieb auch einen transitiven Leistungstrieb in der menschlichen Seele. Und aus diesen beiden Trieben geht eine große Menge abgeleiteter praktischer Zielungen hervor, die sich auf alle transitiven Gegenstandsgebiete richten können. Die Regungen der beiden Triebe mit ihren abgeleiteten Zielungen bestimmen einen großen

Teil des menschlichen Seelenlebens und machen es insoweit verständlich, als es dem Sinne dieser beiden Triebe entspricht. Aber das so gewonnene Verständnis des Seelenlebens ist noch kein vollständiges, kein genaues und kein letztlich abschließendes Verständnis. Zunächst ist weiter nachzuforschen, ob es in der menschlichen Seele nicht noch andere Triebe gibt, und dann, ob es nicht doch letztlich verständlich werden kann, daß alle diese Triebe in der menschlichen Seele vorhanden sind.

3. Der transitive Tätigkeits- und Wirkungstrieb.

Die Erfahrung zeigt, daß es dem Menschen zunächst fast unmöglich ist, während seines wachen Lebens längere Zeit gänzlich unbewegt und nach außen untätig da zu stehen, zu sitzen oder zu liegen. Ein unwiderstehlicher Drang regt sich in ihm, irgendeine Bewegung zu machen, irgend etwas zu tun, irgendwie nach außen zu wirken. In mannigfachen Tatsachen äußert sich dieser Drang: in zwecklosen Veränderungen der Körperlage und der Körperhaltung, in zwecklosen Kopf- und Augenbewegungen, im Erfassen und Überstreichen eigener Körperteile, im Herumgreifen an den Kleidungsgegenständen und Ergreifen anderer Gegenstände, im Fingertrommeln auf dem Tisch, im Herumkritzeln und Herumschneiden auf den nächsten Dingen, im Stochern auf dem Erdboden, in zwecklosem Aufstehen, Herumgehen, Pfeifen, Singen, Schreien und Lärmen, im Ablassen von Steinen am Bergabhang, im Abreißen und Abschlagen von Blüten, Pflanzen und Zweigen, im Necken und Quälen von Tieren und Menschen, usw. Bei allem diesen Tun und Wirken handelt es sich offenbar nicht darum, dadurch irgendwelche transitiven Güter zu gewinnen oder von transitiven Übeln frei zu werden; auch nicht darum, bestimmte wertvolle äußere Leistungen hervorzubringen, sondern nur darum, sich überhaupt nach außen zu betätigen und nach außen zu wirken. Alle diese Tatsachen deuten also darauf hin, daß es in der menschlichen Seele einen nach außen gerichteten Tätigkeits- und Wirkungstrieb gibt. Die Wirksamkeit dieses Triebes braucht übrigens nicht immer nach außen hervorzutreten. Wenn die Menschen in wachem Zustand untätig und unbewegt dasitzen, so ist dieser Trieb doch rege, nur jetzt in der Verhinderung jeder äußeren Bewegung des Leibes tätig.

Nicht jede praktische Zielung auf äußeres Tun und Wirken weist freilich auf einen besonderen Tätigkeits- und Wirkenstrieb zurück, denn sie könnte ja auch aus dem Hab- und Wehrtrieb oder aus dem Leistungstrieb hervorgehen und ganz in dessen Dienste stehen. Jede tatsächlich vorhandene praktische Zielung ist mehrdeutig, d. h. sie kann aus verschiedenen Trieben entspringen. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß sie gleichzeitig von mehreren Trieben gespeist wird. In einer praktischen Zielung kann die menschliche Seele darauf hinzielen, sowohl eine gewisse transitive Leistung zu vollziehen, als auch in der Vollziehung dieser Leistung zugleich sich nach außen zu betätigen und zu wirken, als auch zugleich dadurch gewisse äußere Güter zu erlangen und sich von bestimmten Übeln zu befreien. Durch dasselbe äußere Tun und Wirken können dann gleichzeitig alle drei transitiven Triebe befriedigt werden. In der Auswirkung des Leistungstriebes pflegt sich zugleich auch der transitive Tätigkeits- und Wirkungstrieb mit zu befriedigen. Wirken alle drei Triebe zusammen in der einen praktischen Zielung, so können sie einander gleichgeordnet oder einer oder zwei von ihnen dem anderen übergeordnet sein. Man will äußere Tätigkeit, Leistung und Gut als Hauptziel; oder man will hauptsächlich bestimmte Güter haben und nebenbei sich zugleich auch nach außen betätigen und Leistungen vollziehen; oder man will sich hauptsächlich nach außen betätigen und etwas leisten, und nebenbei auch bestimmte Güter haben, usw. In jedem Einzelfall wird daher die vorhandene praktische Zielung erst richtig interpretiert werden müssen.

Wenn nun auch der äußere Betätigungs- und Wirkungstrieb in alle praktische Zielungen mit hinein wirken kann, die aus den anderen transitiven Trieben hervorgehen, so ist er doch nicht seinerseits die letzte Quelle, aus der auch alle praktischen Zielungen nach Haben bestimmter Güter, nach Freisein von bestimmten Übeln und nach Hervorbringung bestimmter äußerer Leistungen hervorgingen. Vielmehr sind alle drei Triebe gegeneinander selbständig. Denn die menschliche Seele strebt nicht immer nur deshalb nach dem Haben bestimmter Güter, nach dem Freisein von äußeren Übeln und nach Vollbringung äußerer Leistungen, um sich überhaupt äußerlich zu betätigen und zu wirken, sondern es kommt ihr auch auf die bestimmten Güter, resp. das Freisein von bestimmten Übeln und auf

die Vollbringung der bestimmten Leistungen an. Und sie strebt sich auch dann äußerlich zu betätigen und zu wirken, wenn sie gerade nicht nach Befriedigung des transitiven Hab- und Wehrtriebes und des transitiven Leistungstriebes strebt.

Der transitive Tätigkeits- und Wirkungstrieb ist übrigens noch ohne Rücksicht auf Leistungen und Gütergewinnung schon bei verschiedenen Menschen sehr verschieden. Zunächst nach seiner Stärke und dem Umfang des Betätigungsgebietes: während der eine Mensch nicht besonders stark nach äußerer Betätigung drängt oder sich mit einem kleinen Betätigungsgebiet begnügt, läßt dem anderen sein äußerer Betätigungstrieb keine Ruhe, oder läßt ihn sich ein weites Gebiet dafür wählen. Außerdem ist aber auch die Art der Betätigung und des Einwirkens, auf die sie hinzielen, bei verschiedenen Menschen charakteristisch verschieden. Der eine strebt etwa nach kräftigem, rücksichtslosem, durchgreifendem Tätigsein und Einwirken, während der andere sanft, mild, rücksichtsvoll und streichelnd tätig zu sein und einzuwirken tendiert. Hier gibt es noch eine Fülle verschiedener Nuancen, die man erkennen kann, wenn man beachtet, wie die verschiedenen Menschen die Gegenstände ihrer Umgebung anfassen. Schließlich ziehen verschiedene Menschen oft schon für ihren äußeren Tätigkeits- und Wirkungstrieb verschiedene Gegenstandsgebiete vor. Der eine betätigt sich gern gegenüber seinem eigenen Leib und seiner Kleidung, die andern wenden sich der unbelebten Welt, oder den Pflanzen, oder den Tieren, oder den Menschen, oder den sozialen Gemeinschaften oder irgendwelchen Kulturgebilden gern zu, bloß um sich an ihnen zu betätigen.

Wenn sich die praktischen Zielungen auf Ausführung bestimmter Betätigungen gegenüber bestimmten Betätigungsgebieten nicht sogleich auswirken können, so erzeugen sie eine dauernde Bereitschaft dazu. So sind die Menschen meist erfüllt von der Bereitschaft, auf bestimmte Gegenstandsarten in der ihnen eigentümlichen Weise einzuwirken. Sie warten gleichsam auf die Gegenstände, um sich in ihrer Art an ihnen zu betätigen. Versammeln sich mehrere Menschen zu einer Beratungssitzung, so sind die einzelnen oft schon geladen mit der Bereitschaft, sich in bestimmter Weise äußerlich zu betätigen: der eine will auf die anderen Menschen zudringlich und

aufrüttelnd einwirken; der zweite sie gütig und rücksichtsvoll behandeln; der dritte will der Beratungsgemeinschaft nur Hindernisse in den Weg legen; der vierte will schließlich nur müßig ein Papier mit allerlei Bleistiftgekritzel füllen; der fünfte ist von vornherein bereit, seine Leibteile, seine Kleidungsstücke und das, was er bei sich trägt, irgendwie zu bearbeiten, usw.

Dadurch, daß der transitive Betätigungstrieb in dem einzelnen Menschen auf eine bestimmte Art der Betätigung hingeht, bestimmt er auch mit, wie sich der Hab- und Wehrtrieb und der Leistungstrieb in ihm betätigen; er läßt ihn die ihm angemessenen Verwirklichungsbetätigungen für ihre Ziele wählen und läßt ihn unter Umständen auf Ziele verzichten, die einer ihm zuwideren Verwirklichungsbetätigung bedürfen.

Der transitive Betätigungstrieb läßt uns also solche Teile des menschlichen Seelenlebens verstehen, die unabhängig vom Hab- und Wehrtrieb und vom Leistungstrieb sind; und er läßt uns dann auch diejenigen Teile, die von diesen beiden anderen Trieben beherrscht sind, genauer in ihrer Besonderheit verstehen. Nehmen wir ihn also zu diesen beiden anderen Trieben hinzu, so wird unser Verständnis erweitert und präzisiert. Aber die kritische Betrachtung zeigt nun, daß auch das dadurch erreichte Verständnis noch kein volles und letztlich abschließendes Verständnis des wirklichen menschlichen Seelenlebens ist.

Es gibt nämlich erstens noch seelische Regungen, die nicht aus den drei Trieben verständlich sind: z. B. nomologische Regungen, d. h. das Finden verbindlicher Forderungen in bezug auf die Betätigungen der drei Triebe. Wie soll ein seelisches Wesen, das nur von den drei angeführten Trieben beseelt ist, je sich verbunden fühlen können zu einem bestimmten Verhalten bei der Befriedigung der drei Triebe? Die Triebe können sich wohl gegenseitig einschränken, der eine kann fordern, daß die anderen ihn auch zur Befriedigung kommen lassen: der Hab- und Wehrtrieb, daß der Leistungs- und Tätigkeitstrieb nicht das Haben bestimmter Güter und das Freisein von bestimmten Übeln unmöglich machen; der Leistungstrieb, daß der Hab- und Wehrtrieb und der Tätigkeitstrieb auch den Vollzug bestimmter Leistungen gestatten; der Tätigkeitstrieb endlich, daß der Hab- und Wehrtrieb und der Leistungstrieb nicht alle Tätig-

keit absorbieren, sondern auch zweckloses transitives Tun und Wirken zulassen. Aber an diesen Forderungen der einzelnen Triebe kann doch unmöglich ohne weiteres der Charakter der Verbindlichkeit haften und gefunden werden.

Es gibt zweitens auch praktische Zielungen, die nicht aus den drei Trieben abgeleitet sind, z. B. praktische Zielungen, die sich auf die eigene Person beziehen, etwa das Streben nach Selbstwert, nicht nur um der äußeren Güter und Übel, der äußeren Leistungen und der äußeren Betätigung willen.

Drittens ist aber auch der transitive Tätigkeits- und Wirkungstrieb, ebenso wie der transitive Hab- und Wehrtrieb und der transitive Leistungstrieb, kein selbstverständlicher Grundtrieb der menschlichen Seele. Mit der Feststellung der bloßen Tatsache, daß in der menschlichen Seele Zielungen eines transitiven Tätigkeits- und Wirkungstriebes vorkommen, ist noch nicht verständlich, daß dieser Trieb in der menschlichen Seele vorhanden ist. Denn ohne weiteres selbstverständlich ist es doch nicht, daß eine reine Seele überhaupt darauf hinzielt, gegenüber dem, was ihr transitiv als real entgegen tritt, sich zu betätigen und darauf zu wirken. Warum verzichtet die menschliche Seele nicht lieber auf alle äußere Betätigung und Wirkung? — Man muß sich hier wieder hüten, das, was einem so gewohnt und geläufig ist, ohne weiteres für selbstverständlich zu halten. Vielleicht haben wieder diejenigen Recht, die behaupten, den transitiven Tätigkeits- und Wirkungstrieb finde man, ebenso wie den transitiven Leistungstrieb, nur bei den Westeuropäern und den Nordamerikanern, nicht aber bei den anderen Völkern; er sei der menschlichen Seele gar nicht ursprünglich eigen, sondern er entspringe nur bei gewissen Menschen aus einer tiefen inneren Unbefriedigtheit und aus dem Drang zur Selbstflucht. Allerdings beweist der Hinweis auf Menschengruppen, bei denen der transitive Betätigungs- und Wirkungstrieb nicht so stark hervortritt, wie bei den Westeuropäern und Nordamerikanern, durchaus noch nicht, daß dieser Trieb nicht doch der menschlichen Seele selbstverständlich sei; er könnte ja bei diesen anderen Völkern nur anormal schwach und unentwickelt sein. Aber jener Hinweis kann wenigstens dazu dienen, uns aus der Befangenheit in dem Gewohnten und Geläufigen zu befreien und uns eine unbefangene Erkenntnis aus der nötigen Distanz zu ermöglichen.

Betrachtet man aber unbefangen und aus der angemessenen Distanz die praktischen Zielungen, die in der menschlichen Seele auf transitive Betätigung und Wirkung hinzielen, so erscheinen sie zunächst als eine recht sonderbare, ja sinnlose Tatsache, die man nur dann als selbstverständlich hinnehmen kann, wenn das Streben nach wirklichem Verständnis schläft oder benebelt ist. Denn ist es nicht ein sinnloses, gleichsam ins Leere gehendes Verhalten, wenn ein seelisches Wesen bloß nach transitiver Tätigkeit und Wirken strebt, und nur um dieser Tätigkeit und dieses Wirkens selbst willen? Einem solchen Wesen müßte es ja völlig gleichgültig sein, was für eine Tätigkeit und was für ein Wirken es ausübt, und die praktische Zielung darauf müßte immer sinnvoll sein. Es müßte also als eine sinnvolle Befriedigung des transitiven Tätigkeits- und Wirkungstriebes erscheinen, wenn ein Mensch (wie einige Geisteskranke und indische Fakire) sinnlos umher läuft, sich auf dem Boden wälzt, anstrengende Leibesstellungen einnimmt, unaufhörlich mit dem Kopf wackelt, mit den Armen fuchtelt, schreit und lärmt, und alles um sich herum zerreißt und zerstört. Aber jeder weiß doch, daß kein erwachsener, normaler Mensch in dieser Weise seinen Tätigkeitstrieb befriedigt, daß diese Weise vielmehr sinnlos, anormal und krankhaft ist. Soll daher der normale Tätigkeitstrieb verstanden werden, so darf er nicht als ein Trieb betrachtet werden, der nur auf äußere Tätigkeit und äußeres Wirken überhaupt gerichtet ist.

Man hat diesen Trieb zuweilen genauer bestimmt als einen solchen, der auf kraftvolle, reiche und in sich harmonische Tätigkeit gerichtet sei, und mit dieser genaueren Bestimmung hat man ihn dann als selbstverständlich hingenommen, offenbar in der Meinung, eine solche Tätigkeit habe für die menschliche Seele verständlicherweise etwas unmittelbar Verlockendes. Aber man lasse sich nicht durch wohlklingende Wörter betäuben. Ist es nicht auch eine kraftvolle, reiche und harmonische Tätigkeit, wenn z. B. ein Mensch mit möglichst lauter Stimme eine große Menge sinnloser Silben in schön gereimten Reihen harmonisch ausspricht? Und ist nun das Zielen auf eine solche Tätigkeit überhaupt schon deshalb verständlich, weil sie eine kraftvolle, reiche und harmonische ist? Wenn das Streben nach transitiver Tätigkeit überhaupt bei einem seelischen Wesen nicht ohne weiteres verständlich ist, so kann keine bloß formale Be-

sonderheit der Tätigkeit das Streben wirklich verständlich machen. Sucht man aber eine materiale Bestimmtheit der Tätigkeit zu gewinnen, etwa durch Hinweis auf das, was durch die Tätigkeit erreicht werden soll, so kommen, soweit unsere Betrachtung bisher gelangt ist, nur die Güter und die Übel und die Leistungen in Betracht; damit würde man aber den transitiven Betätigungstrieb wieder auf den Hab- und Wehrtrieb und auf den Leistungstrieb zurückgeführt haben, deren Dasein in der menschlichen Seele ja, wie wir oben gesehen haben, auch nicht ohne weiteres selbstverständlich ist.

Die Selbstverständlichkeit des transitiven Betätigungstriebes wird schon dadurch fraglich, daß der Mensch doch auch oft genug danach strebt, sich allen transitiven Tuns und Wirkens zu enthalten. Freilich erscheint dabei manchem Menschen trotz allem das transitive Tun und Wirken als das „eigentliche" Leben, und die Zeit des Untätigseins und des Nichtwirkens nach außen als eine bloße Ruhe- und Erholungspause, in der die Kraft zum äußeren Tun und Wirken sich wieder herstellen soll. Aber andere Menschen sehen doch das „eigentliche" Leben gerade in diesen Ruhe- und Erholungspausen, während ihnen alles äußere Tun und Wirken nur als ein notwendiges Übel erscheint. Wieder andere halten sich für besonders lebensklug, wenn sie sich über das „Entweder — oder" zu einem „Sowohl — als auch" erheben und in einem richtigen Wechsel zwischen transitiver Betätigung und äußerer Ruhe und Unwirksamkeit das „eigentliche" Leben erblicken. Die verstehende Psychologie kann nun nicht dabei stehen bleiben, diese Tatsachen einfach auf verschiedene Naturausstattungen der verschiedenen Menschen zurückzuführen; denn damit ist weder der Tätigkeits- und Wirkungstrieb, noch der Untätigkeitstrieb und der Trieb, sich aller äußeren Wirkung zu enthalten, schon verstanden.

Aber ist es nicht ganz einfach so, daß eben dem einen Menschen das transitive Tun und Wirken, dem andern das transitive Ruhen und Untätigsein, und einem dritten zu bestimmten Zeiten das erstere, zu andern Zeiten das zweite besondere Lust bereitet, und daß eben jeder nach dem strebt, was ihm gerade Lust verschafft? Doch dies würde ja auf den psychologischen Hedonismus zurückführen, den wir oben als unbrauchbar erkannt haben. Denn es bleibt auch hier unverständlich, warum gerade dies und dies dem Menschen Lust be-

reitet, und es ist nicht selbstverständlich, daß die Seele nach jeder beliebigen Lust strebt.

Das in neuerer Zeit verkündete „Evangelium der Arbeit" um der Arbeit willen, der Tätigkeit um der Tätigkeit willen, scheint die transitive Tätigkeit überhaupt nicht nur als das höchste und letzte, sondern auch als das selbstverständliche Ziel der menschlichen Seele zu betrachten. Die Gläubigen dieses Evangeliums wollten Arbeit überhaupt als das wahre Ziel ihres Strebens verfolgen, selbst wenn sie ihnen gar keine Lust, sondern nur Schmerzen bereitete. Aber daß dieses Streben der menschlichen Seele selbstverständlich sei, haben sie nicht zu zeigen vermocht. Vielmehr erregte ihr persönliches Verhalten oft ernstliche Zweifel an dieser Selbstverständlichkeit und zeigte vielmehr, daß dieses Streben nach Arbeit um der Arbeit willen nur die verzweifelte Ausflucht von Menschen war, die tief unbefriedigt waren und die sich in der Arbeit nur zu berauschen und zu betäuben suchten.

Wenn also der transitive Betätigungstrieb auch in der menschlichen Seele vorhanden ist und das menschliche Seelenleben umfassender und genauer verstehen läßt, so ist doch auch bei ihm nicht ohne weiteres ersichtlich, daß er der menschlichen Seele selbstverständlich ist. Und wenn die drei bisher angeführten Triebe, also der Hab- und Wehrtrieb, der Leistungstrieb und der äußere Betätigungstrieb, die einzigen wären, die in der menschlichen Seele vorhanden wären und das menschliche Seelenleben bestimmten, wenn es nicht noch andere bestimmende Triebe gäbe, so müßten wir auf ein volles Verständnis des menschlichen Seelenlebens verzichten, nicht nur deshalb, weil ihr Dasein in der menschlichen Seele selbst noch unverständlich wäre, sondern auch, weil dann manche Teile und Besonderheiten des Seelenlebens unverständlich blieben, so z. B. das Dasein und das Verhalten des freitätigen Ich, das zu einem bloßen Organisator der Befriedigung dieser drei Triebe degradiert werden müßte; und das Bewußtsein von verpflichtenden Forderungen, das umgefälscht werden müßte in das Innewerden von unbefriedigten Regungen eben dieser Triebe. Wir müssen also, wenn wir das menschliche Seelenleben möglichst vollständig und genau verstehen wollen, weiter danach forschen, ob es nicht noch weitere bestimmende Triebe in der menschlichen Seele gibt.

4. Der transitive Machttrieb.

Gerade die Betrachtung des transitiven Betätigungstriebes, der nicht darauf ausgeht, äußere Güter zu gewinnen, oder äußere Übel zu beseitigen, und auch nicht darauf, gewisse äußere Leistungen zu vollbringen, und der doch für sich unverständlich ist, kann es nahe legen, den Trieb nach transitiver Macht zum Verständnis herbeizuziehen. Will nicht derjenige, der nach außen tätig zu sein und zu wirken strebt, sei es sogar in der Zerstörung von Gütern, will er nicht eigentlich bloß seiner eigenen Macht über das Äußere inne werden, will er sich diese Macht nicht selbst durch seine zwecklose Tätigkeit gleichsam vordemonstrieren? Oder will er nicht in anderen Fällen durch seine äußere Tätigkeit seine transitive Macht erhalten, sichern und steigern? Ist nicht überhaupt der vermeintlich selbständige transitive Betätigungstrieb nur eine der Äußerungen des transitiven Machttriebes und aus diesem voll und ganz zu verstehen? — Wenn man glaubt, diese Frage bejahen zu dürfen, so ist der Weg geebnet für eine Erweiterung dieser Theorie: auch den transitiven Hab- und Abwehrtrieb und den transitiven Leistungstrieb kann man vielleicht aus dem transitiven Machttrieb ableiten und verständlich machen. Ist nicht bei allem Streben nach Gütern, nach Freisein von Übeln, und ebenso bei allem Streben nach Vollbringung äußerer Leistungen das wahre Ziel des Menschen immer nur dies, eine gewisse äußere Macht zu gewinnen, diese Macht zu erhalten, sie zu sichern und möglichst zu steigern, und dieser Macht zugleich lebhaft inne zu werden? Gehen nicht schließlich alle praktischen Zielungen der menschlichen Seele ausschließlich aus dem Trieb nach transitiver Macht hervor, und können wir nicht das ganze menschliche Seelenleben als einen seelischen Betrieb verstehen, der vom äußeren Machttrieb in Bewegung gesetzt wird und kein anderes Ziel verfolgt, als diesen Trieb möglichst vollkommen und auf jede mögliche Weise zu befriedigen? Ist dieser Trieb nicht vielleicht der einzige und letzte Trieb, der das ganze menschliche Seelenleben ausschließlich beherrscht? — Man weiß, daß Friedrich Nietzsche diese Meinung als die allein richtige verkündet hat, und daß viele Menschen auch heute noch an sie glauben. — Ist sie nun wirklich richtig?

Zunächst ist nicht zu leugnen, daß das Streben, äußere Macht zu gewinnen, sie zu erhalten, zu sichern, zu steigern, auszubreiten und

sie zu fühlen, in der menschlichen Seele wirklich vorkommt. Häufig steht dieses Streben freilich im Dienst des transitiven Hab- und Abwehrtriebes; man will äußere Macht, um dadurch äußere Güter zu erwerben und äußere Übel zu beseitigen (Güter und Übel natürlich in dem weiten Sinne unserer früheren Betrachtung und auf allen möglichen transitiven Gegenstandsgebieten). Ebenso steht das Machtstreben der menschlichen Seele häufig im Dienste ihres transitiven Leistungstriebes: sie will transitive Macht, um dadurch leichter und sicherer gewisse äußere Leistungen vollbringen oder diese Leistungen in Quantität und Qualität steigern zu können (Leistungen natürlich auf all den früher angeführten transitiven Gegenstandsgebieten). In diesen Fällen ist aber das Machtstreben keine Äußerung eines besonderen Machttriebes, sondern es geht hervor aus dem transitiven Hab- und Wehrtrieb oder aus dem transitiven Leistungstrieb, oder aus beiden zusammen, und erstrebt die äußere Macht nur als Mittel für etwas anderes, nicht um ihrer selbst willen.

In anderen Fällen scheint jedoch das Machtstreben des Menschen die äußere Macht durchaus nicht wegen der äußeren Güter und Übel und nicht wegen der transitiven Leistungen, sondern rein um ihrer selbst willen zu erstreben und im Besitz dieser äußeren Macht seine Endbefriedigung zu finden. Ja, es wird sogar umgekehrt oft das Haben von äußeren Gütern, das Freisein von äußeren Übeln und das Vollziehen bestimmter äußerer Leistungen bloß deshalb erstrebt, um dadurch äußere Macht zu gewinnen oder ihrer inne zu werden. Solche praktische Zielungen nach transitiver Macht scheinen also darauf hinzuweisen, daß es zum mindesten neben den bisher genannten Trieben einen ursprünglichen transitiven Machttrieb in der menschlichen Seele gibt. Die Regungen dieses Machttriebes können einerseits positiv darauf hinzielen, eine gewisse äußere Macht über etwas in einem oder mehreren transitiven Gegenstandsgebieten zu gewinnen, sie zu sichern, zu steigern, auszuweiten und zu fühlen; und andererseits äußere Ohnmacht in bezug auf etwas in den transitiven Gegenstandsgebieten zu verhindern, zu beseitigen, zu vermindern, einzuschränken und nicht zu fühlen. Ein und derselbe transitive Machttrieb kann sich also in diesen verschiedenen transitiven Machtzielungen äußern.

Es ist nun weiter verständlich, daß jede dieser Machtzielungen sich in alle die praktischen Zielungen verästeln und verzweigen kann, die

sich ihrerseits auf das richten, was für die Erreichung ihrer Ziele vermeintlich irgendwie förderlich ist, und die andererseits gegen all das angehen, was dieser Erreichung vermeintlich irgendwie ungünstig ist. Es ist weiter verständlich, daß dieses verästelte und verzweigte Zielungssystem, das aus dem äußeren Machttrieb hervorgeht, eine Strecke des Seelenlebens in seinem Sinne bestimmend hervortreiben und dirigieren kann, evtl. mit solchen Zielungssystemen zusammen, die aus anderen Trieben hervorgehen. Es ist auch leicht vorauszusehen, daß die verschiedenen Zielungssysteme, die aus den verschiedenen Trieben hervorgehen, miteinander in Konflikt geraten können, wenn sie denselben Abschnitt des Seelenlebens gleichzeitig nach ihrem Sinn bestimmen wollen; daß es zu Kompromissen, Kämpfen, Siegen, Zurückdrängungen usw. kommen kann. Man wird daher, wenn man das ganze menschliche Seelenleben wirklich verstehen will, auch nach den seelischen Auswirkungen desjenigen Systems praktischer Zielungen forschen müssen, die ihrerseits aus dem äußeren Machttrieb entspringen.

Um klar zu sehen, ist hier wiederum, wie bei allen Trieben und deren Regungen, zu beachten, daß der transitive Machttrieb vorhanden sein kann, ohne geweckt zu sein; daß er im gegebenen Moment nicht notwendig erregt zu sein braucht; daß seine Regungen nicht notwendig dem seelischen Subjekt reflexiv bewußt zu sein brauchen; daß dann, wenn sie gespürt werden, ihr wirkliches Ziel nicht notwendig auch bewußt oder klar bewußt ist; und daß sie schließlich auch auf ein falsches Ziel bezogen sein können, indem das seelische Subjekt sich einbildet, etwas ganz anderes zu erstreben, während seine Zielung tatsächlich auf die Gewinnung einer gewissen äußeren Macht hingeht. Berücksichtigt man all das Gesagte, so wird man erkennen, daß im erwachsenen normalen Menschen der Trieb nach äußerer Macht wirklich vorhanden ist, daß er mit seinem Zielungssystem sich wirklich in das menschliche Seelenleben erstreckt und es tatsächlich mehr oder weniger in seinem Sinne bestimmt; und daß umgekehrt das menschliche Seelenleben teilweise aus dem Machttrieb verständlich wird. Und doch stoßen wir auch hier wieder auf eine Reihe von Schranken des Verständnisses.

Zunächst ist der Versuch, den äußeren Machttrieb als den einzigen Trieb der menschlichen Seele zu betrachten und aus ihm das ganze

Seelenleben zu verstehen, völlig aussichtslos. Man kann natürlich, wie bei all den bisher angeführten Trieben, auch hier zeigen, daß ein sehr reiches und auf alle möglichen äußeren Gegenstandsgebiete bezogenes seelisches Leben aus dem transitiven Machttrieb hervorgehen, durch ihn bestimmt werden und aus seiner Wirksamkeit verstanden werden kann. Aber die Frage, die zur Entscheidung steht, ist hier, ob das gesamte Seelenleben des normalen, erwachsenen Menschen so wie es wirklich ist, auch tatsächlich keine anderen praktischen Zielungen enthält, als solche, die dem äußeren Machttrieb entspringen, und ob die anderen seelischen Regungen tatsächlich nur durch diesen Machttrieb bestimmt sind. Bloße Behauptungen und der Hinweis auf bloße Möglichkeiten genügen hier durchaus nicht. Denn wir haben ja gesehen, daß jede tatsächlich vorhandene praktische Zielung mehrdeutig ist, d. h. daß sie aus sehr verschiedenen Trieben hervorgehen kann, und daß die meisten seelischen Regungen durchzielt sein können von praktischen Zielungen verschiedener Triebe. Die Frage ist also jedesmal, woher die aufgefundene praktische Zielung nun tatsächlich stammt, und durch welche Triebzielung die vorgefundenen seelischen Regungen tatsächlich bestimmt werden. Es handelt sich durchaus nicht bloß darum, wie man es sich etwa denken könne. Stellt man aber die Frage, wie es wirklich ist, dann ist festzustellen, daß gewisse praktische Zielungen in der menschlichen Seele eben nicht aus dem äußeren Machttrieb, sondern z. B. aus dem transitiven Hab- und Abwehrtrieb, oder aus dem transitiven Leistungstrieb, oder aus dem transitiven Tätigkeits- und Wirkungstriebe stammen, und daß das seelische Leben des Menschen tatsächlich auch von diesen Triebzielungen bestimmt wird. Der transitive Machttrieb ist also nicht der einzige Trieb der menschlichen Seele.

Aber auch wenn wir zu dem transitiven Machttrieb die andern transitiven Triebe hinzunehmen, stoßen wir noch auf mehrere Schranken des Verständnisses. Zunächst finden wir, wie wir es noch sehen werden, in der menschlichen Seele gewisse praktische Zielungen vor, die das menschliche Seelenleben mitbestimmen, die aber weder auf den transitiven Machttrieb, noch auf die übrigen bisher angeführten transitiven Triebe zurückführbar sind; so z. B. die Zielung auf transitives Leben überhaupt, oder die Zielung auf Selbstwert oder auf

Macht über sich selbst. Wollte man sich also mit den bisher angeführten transitiven Trieben begnügen, so müßte notwendig ein bestimmter Teil des menschlichen Seelenlebens unverständlich bleiben. Dieser unverständliche Rest drängt also dazu, zunächst danach zu forschen, ob nicht noch andere Triebe in der menschlichen Seele vorhanden sind.

Außerdem genügt es für eine verstehende Psychologie nicht, einfach zu konstatieren, daß ein bestimmter Trieb, also hier der transitive Machttrieb, in der menschlichen Seele vorhanden ist, sondern es muß auch ersichtlich werden, daß das Dasein des betr. Triebes in der menschlichen Seele nicht ein unverständliches Verhängnis, sondern selbstverständlich ist. Nun wird ja wohl demjenigen Menschen, der ganz in seinem transitiven Machttrieb und dessen Regungen versunken ist, dieses sein Machtstreben immer als ganz selbstverständlich erscheinen, wie es übrigens bei jedem Trieb dann der Fall ist, wenn man ganz in ihm versunken ist. Um hier eine richtige Erkenntnis zu gewinnen, muß man sich aus der Versunkenheit emporheben, oder solche Zeiten wählen, in denen man ohne alle Regungen des Machttriebes ist. Wie überall, so gehört auch hier zu einer richtigen Erkenntnis, daß man die jeweils angemessene Erkenntnisdistanz zu dem Sachverhalt einnimmt, der erkannt werden soll. Blickt man nun aus der unbefangenen Erkenntnisdistanz auf die menschlichen Seelen, sieht man, wie sie nach äußerer Macht streben, wie sie äußere Macht nicht nur über ihren eigenen Leib, sondern auch über die unbelebte und die belebte äußere Welt, über die anderen Menschen und über soziale Gemeinschaften haben wollen, so bleibt dieses ihr Streben zwar solange verständlich, als sie die äußere Macht zur Erreichung irgendwelcher anderen Ziele gewinnen wollen, es wird aber sofort unverständlich und erscheint als eine sonderbare sinnlose Tatsache, wenn sie die äußere Macht nur um ihrer selbst willen erstreben. Mag daher aus dem äußeren Machtstreben eine noch so große Mannigfaltigkeit von praktischen Zielungen hervorgehen, mögen diese praktischen Zielungen einen noch so großen Umfang des Seelenlebens bestimmen und verständlich machen, so bleibt doch, wenn wir nach rückwärts blicken, grade dieser äußere Machttrieb selbst noch unverständlich. Die menschliche Seele scheint in ihm einer merkwürdigen Verirrung anheimzufallen, indem sie das, was als bloßes Mittel

zur Befriedigung anderer Triebe verständlich ist, für ein eigenständiges Ziel hält. Solange daher das Vorhandensein des äußeren Machttriebes in der menschlichen Seele nicht selbst verstanden ist, solange ist auch das Verständnis des menschlichen Seelenlebens aus dem äußeren Machttrieb noch kein letztes und abgeschlossenes. Man muß also fragen, ob die Gewinnung äußerer Macht wirklich für die menschliche Seele ein verständliches Endziel sein kann, oder, was sie denn eigentlich davon habe, wenn sie eine gewisse Macht über den eigenen Leib, über die Außenwelt, über die Pflanzen, Tiere und Menschen, über gewisse soziale Gemeinschaften und über diese oder jene Kultursphäre erreicht habe. Ist die bloße Machtgeschwollenheit einer menschlichen Seele über etwas Äußeres überhaupt an sich ein verständliches Ziel, oder worin findet sie dabei eigentlich ihre Endbefriedigung? Wenn auch das äußer Machtstreben in der menschlichen Seele eine Tatsache ist, so ist sie doch noch keine verständliche Tatsache.

Die Macht über etwas Äußeres kann sehr verschiedene Größe und einen sehr verschiedenen Umfang haben. Daß eine Seele naeh einem bestimmten Maß und Umfang von äußerer Macht über bestimmte Gegenstandsgebiete strebt, scheint ebenfalls nur dann verständlich zu sein, wenn diese Macht für etwas anderes dienlich und notwendig ist. Der äußere Machttrieb erscheint dagegen sofort unsinnig und maßlos, wenn er die Seele treibt, äußere Macht über dasjenige Maß und den Umfang hinaus zu erstreben, die für die Erreichung anderer Ziele notwendig sind. In sich selbst hat der äußere Machttrieb kein Maß; er verliert sich ins Maßlose und Unendliche, und kann daher nie endgültige Befriedigung finden. Freilich, eine Seele, die von einem maßlosen Trieb nach äußerer Macht besessen ist, macht einen starken Eindruck auf die anderen Menschen; aber damit ist sie noch nicht verständlich, sondern sie erregt, wie alle maßlosen Auswucherungen, grade deshalb, weil sie weit über alles menschliche Verständnis hinauszuragen scheint, eine mit Grauen durchzogene staunende Bewunderung. Verständlich scheint der äußere Machttrieb nur dann zu sein, wenn ihm etwas anderes sein Maß und seinen Sinn gibt. Aber was ist nun dieses andere? Erst wenn dieses erkannt ist, wird man auch die Auswucherungen des äußeren Machtiebes verstehen können. Der äußere Machttrieb an sich ist kein selbstverständlicher Grundtrieb der menschlichen Seele.

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß es in der menschlichen Seele auch den gegenteiligen Trieb gibt, nämlich den Trieb, sich der Macht anderer Wesen unterzuordnen, sich von anderen Wesen bestimmen und beherrschen zu lassen. Ohne diesen Trieb würde es unverständlich bleiben, daß einzelne Menschen, die von einem starken Trieb nach Macht über andere Menschen erfüllt sind, so leicht Macht über sie gewinnen und ausüben können; oder daß, von der anderen Seite gesehen, die anderen Menschen sich so leicht der Macht bestimmter einzelner Menschen unterwerfen. Daß dieser Trieb, sich von anderen beherrschen zu lassen, in der menschlichen Seele vorhanden ist, ist an sich ebenso unverständlich, wie das Vorhandensein des äußeren Machttriebes. Und noch unverständlicher ist es, daß beide Triebe zusammen in der menschlichen Seele vorkommen. Freilich ist die Proportion beider Triebe in verschiedenen Seelen sehr verschieden; überwiegt in der einen der Trieb nach äußerer Macht, so ist eine andere vorwiegend darauf bedacht, sich von anderen Mächten beherrschen zu lassen; und zwischen diesen beiden Extremen sind die verschiedensten Verhältnisse der beiden Triebe zueinander möglich. Aber keiner dieser Fälle ist an sich verständlicher, als der andere, und nicht jeder ist jeder Seele selbstverständlich. —

Anmerkung zu Friedrich Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht.

Nietzsche war der Meinung, daß nicht der Wille zum Leben, den Schopenhauer als den Grundtrieb aller Wesen angesehen hatte, sondern der Wille zur Macht der eigentliche Grundtrieb aller Wesen und auch des Menschen sei. Und es scheint zunächst, als ob Nietzsche diesen Willen zur Macht auch als den einzigen Trieb im Menschen betrachten wolle. Wenn man aber seine Darlegungen darüber liest, worin nach seiner Meinung die Macht des Menschen besteht, so wird man wieder zweifelhaft. Denn er fordert hier als Grundlage der Macht eine möglichst große Anzahl von Trieben und eine möglichst große Stärke dieser Triebe, ohne daß er freilich diese Triebe im einzelnen anführt. Er setzt auf jeden Fall das Vorhandensein anderer Triebe in dem Menschen voraus. Aus dem Willen zur Macht allein kann also auch bei ihm nicht das ganze menschliche Seelenleben verständlich werden. Außerdem hat Nietzsche nur das Dasein des Willens zur Macht im Menschen aufgewiesen, nicht aber hat er dieses Dasein ver-

ständlich zu machen gesucht. Vielmehr erscheint bei ihm der Mensch nur einfach tatsächlich von dem Willen zur Macht besessen. —

Übrigens ist die Macht, auf deren Gewinnung der äußere Machttrieb hinzielt, selbst nicht etwas Äußeres, sondern etwas Inneres; sie bezieht sich nur auf etwas Äußeres, auf den eigenen Leib, auf die Außenwelt, die anderen Menschen, die sozialen Gemeinschaften usw., und sie stützt sich teilweise auf etwas Äußeres, auf die Beschaffenheit des eigenen Leibes und auf die äußeren Verhältnisse in der umgebenden Welt. Insofern ist der hier gemeinte Machttrieb ein transitiver. Von ihm unterschieden ist der Trieb nach Macht über die eigene Seele und das eigene Seelenleben, den wir später bei den reflexiven Trieben betrachten werden. Da die Macht über das Äußere jedoch kein äußeres Gut ist, so ist der Trieb danach nicht ein äußerer Habtrieb, sondern muß neben diesen als ein besonderer transitiver Trieb gestellt werden.

5. Der Trieb nach transitivem Leben.

Als Grundtrieb der menschlichen Seele ist oft der „Wille zum Leben" bezeichnet worden. Man könnte meinen, aus ihm könne das ganze menschliche Seelenleben verständlich gemacht werden. Unter diesem Willen zum Leben versteht man aber meistens den Willen, das Leben des eigenen Leibes zu erhalten, zu sichern und zu fördern. Das leibliche Leben und alles, was seiner Erhaltung, Sicherung und Förderung dient, wird dabei als ein Gut, der Tod aber und alles, was ihn herbeiführen kann, und alles, was dem leiblichen Leben irgendwie schaden kann, wird als ein Übel betrachtet. Nun ist aber das leibliche Leben nicht das seelische Leben, sondern vielmehr etwas, was jenseits des seelischen Lebens liegt. Das leibliche Leben ist also ein transitives Gut. Der „Wille zum leiblichen Leben" ist daher ein Trieb, der zu den transitiven Hab- und Abwehrtrieben gehört; er ist in dem Trieb nach leiblich-sinnlichen Gütern und gegen leiblich-sinnliche Übel eingeschlossen. Daß es nun diesen Willen zum Leben in der menschlichen Seele tatsächlich gibt, und daß ein großer Teil des menschlichen Seelenlebens daraus verständlich werden kann, ist zwar unbestreitbar, ist aber schon oben hervorgehoben worden. Daß nun dieser Trieb weder der einzige, noch ein letzter und selbstverständlicher Trieb der menschlichen Seele ist und daß er zur vollen

Verständlichmachung des menschlichen Seelenlebens nicht ausreicht, hat sich ebenfalls schon früher ergeben.

Wollte man nun den „Willen zum Leben", statt auf das leibliche, auf das eigene seelische Leben gerichtet sein lassen, so würde dieser Trieb nicht mehr zu den transitiven, sondern zu den reflexiven Trieben zu rechnen sein, die wir erst an zweiter Stelle betrachten wollen. Achtet man aber darauf, daß ein großer Teil des Seelenlebens transitiv, d. h. auf etwas jenseits seiner selbst gerichtet ist, und daß auch dieses transitive Leben Gegenstand praktischer Zielungen sein kann, so könnte man von einem Willen zu diesem transitiven Leben sprechen und ihn mit einigem Recht zu den transitiven Trieben zählen, da er nicht seelisches Leben überhaupt herbeiführen, sondern das seelische Leben auf etwas jenseits seiner beziehen will.

Es ist nicht zu leugnen, daß es in der menschlichen Seele einen Trieb nach transitivem seelischen Leben gibt. Denn immer wieder treten im menschlichen Seelenleben praktische Zielungen auf, in denen das seelische Subjekt aus der Versunkenheit in sich selbst und aus dem bloß reflexiven Seelenleben hinausstrebt zu solchen seelischen Regungen, die auf etwas jenseits der eigenen Seele Liegendes gerichtet sind und in der transitiven Gegenstandswelt umherwandern. Und diese transitiven Lebenszielungen treten nicht nur dann auf, wenn es sich um die Befriedigung anderer transitiver Triebe, also des Hab- und Abwehrtriebes, des Leistungstriebes, des Tätigkeits- und Wirkungstriebes und des äußeren Machttriebes handelt, sondern auch dann, wenn die Seele nur überhaupt von sich loskommen, mit etwas anderem in Kontakt treten, also irgendwelche transitiven Regungen erleben will. Nennen wir wieder die dauernde seelische Grundlage für praktische Zielungen dieser Art einen Trieb, so gibt es also einen Trieb nach transitivem seelischen Leben.

Aus diesem Trieb werden dann alle die seelischen Regungen verständlich, die dazu dienen, ihn zu befriedigen. Da seine Regungen auch in dasjenige seelische Leben mitbestimmend einwirken, das zunächst von den anderen transitiven Trieben bestimmt wird, so wird durch die Berücksichtigung dieses Triebes das Verständnis des menschlichen Seelenlebens sowohl erweitert als auch präzisiert.

Aber es geht doch nicht, diesen transitiven Lebenstrieb als den einzigen Trieb der menschlichen Seele zu betrachten, sondern man muß

ihn mit den anderen Trieben zusammennehmen, wenn man das ganze Seelenleben verstehen will. Und das Dasein dieses Triebes ist, ebenso wie das der anderen Triebe, nicht ohne weiteres selbstverständlich. Denn mit Recht kann man fragen, warum die menschliche Seele nicht in sich versunken bleiben, warum sie mit etwas Anderem in seelischen Kontakt gelangen will. Soll ein letztes Verständnis erreicht werden, so muß also auch das Dasein dieses Triebes in der menschlichen Seele verständlich gemacht werden.

Zusammenfassung und Übergang.

Als Grundlage für das Verständnis des menschlichen Seelenlebens haben wir bis jetzt fünf transitive Triebe erkannt, d. h. Triebe, die auf etwas der eigenen Seele Jenseitiges gerichtet sind. Die menschliche Seele enthält nämlich in sich zunächst den Trieb, ihr Seelenleben auch dem „Anderen" zuzuwenden, dann den Trieb, über das „Andere" eine gewisse Macht zu gewinnen, den Trieb, sich ihm gegenüber zu betätigen und darauf zu wirken, weiter den Trieb, an und in ihm bestimmte Leistungen zu vollbringen, und schließlich den Trieb, bestimmte äußere Güter zu haben und von bestimmten äußeren Übeln frei zu sein. Aus diesen Trieben geht zunächst eine große Menge praktischer Zielungen hervor, die mit ihren Verästelungen und Verzweigungen das übrige seelische Leben durchziehen und es in ihrem Sinne zu bestimmen, zu lenken und fortzusetzen suchen. Soweit das seelische Leben durch die Wirksamkeit dieser Triebe bestimmt wird und soweit es zugleich dem Sinne dieser wirkenden Triebe gemäß ist, wird es uns verständlich.

Soll aber das Verständnis des menschlichen Seelenlebens möglichst vollständig und letztlich abgeschlossen sein, so genügen die bisher gewonnenen Ergebnisse durchaus noch nicht. Denn das so erreichte Verständnis ist noch kein vollständiges, weil in dem menschlichen Seelenleben noch viele Regungen vorkommen, die weder aus einem, noch aus mehreren, noch aus allen diesen transitiven Trieben restlos verständlich werden können. Es ist vielmehr zu vermuten, daß es noch andere Triebe in der menschlischen Seele gibt. Dieser Vermutung soll im folgenden nachgegangen werden; und sie wird sich bestätigen.

Außerdem ist das bis jetzt erreichte Verständnis auch noch kein letztlich abgeschlossenes. Denn, wie wir gesehen haben, ist das Dasein jedes einzelnen dieser transitiven Triebe in der menschlichen Seele nicht ohne weiteres selbstverständlich. Blickt man dann noch auf die Mehrheit dieser fünf Triebe hin, so wird weiter unverständlich, daß grade diese Mehrheit in der menschlichen Seele vorhanden ist. Um speziell diese Unverständlichkeit zu beseitigen, könnte man versuchen, diese fünf Triebe aus einem von ihnen abzuleiten. So könnte man z. B. meinen, die menschliche Seele strebe einzig und allein danach, bestimmte transitive Güter zu haben und von bestimmten transitiven Übeln frei zu sein, und in diesem Interesse strebe sie zunächst nach transitivem Leben, dann nach transitiver Macht, nach transitiver Tätigkeit und nach transitiven Leistungen. Alle anderen Triebe seien aus dem transitiven Hab- und Abwehrtrieb abgeleitet; was sie alle letztlich wollen, sei nur das Haben bestimmter transitiver Güter und das Freisein von bestimmten transitiven Übeln. Oder man könnte den transitiven Leistungstrieb als den Zentraltrieb nehmen, also meinen, die Seele strebe im Grunde nur danach, bestimmte transitive Leistungen zu vollziehen, und sie wolle dann ausschließlich deshalb auch transitives Leben, transitive Macht, transitive Tätigkeit, transitive Güter und Freiheit von bestimmten transitiven Übeln. Schließlich könnte man noch alle anderen transitiven Triebe aus dem transitiven Machttrieb abzuleiten suchen, also meinen, transitives Leben, transitive Tätigkeit, transitive Leistungen, das Haben transitiver Güter und das Freisein von transitiven Übeln würden von der Seele nur um der Gewinnung transitiver Macht willen erstrebt. Aber, wie wir oben schon gesehen haben, alle diese Versuche würden den Tatsachen widersprechen; und man müßte alle widersprechenden Tatsachen für unüberwindliche Täuschungen erklären. Die fünf angeführten transitiven Triebe können nicht auseinander abgeleitet werden, sondern jeder von ihnen erweist sich den anderen gegenüber als völlig selbständig.

Gemeinsam ist allen den bisher angeführten Trieben, daß sie transitiv gerichtet sind, d. h. daß sie sich auf etwas beziehen, was jenseits der eigenen Seele und des eigenen Seelenlebens liegt. Schon dieses Gemeinsame ist aber nicht ohne weiteres selbstverständlich, d. h. es ist nicht selbstverständlich, daß sich die menschliche Seele über-

haupt von sich weg auf etwas anderes richtet. Und es wäre direkt falsch, zu meinen, sie richte sich selbstverständlich nur auf etwas Transitives. Wir werden sogleich sehen, daß es auch reflexive Triebe in der menschlichen Seele gibt, d. h. solche, die sich letztlich auf die eigene Seele und das eigene Seelenleben selbst beziehen.

Man muß also in der verstehenden Psychologie vor allem zwei naheliegende Fehler gänzlich vermeiden. Einmal darf man nicht ohne weiteres einen oder mehrere der aufgefundenen Triebe als die allein vorhandenen betrachten und aus ihnen alles seelische Leben verständlich machen wollen. Und zweitens darf man niemals die Frage unterlassen, ob denn das Vorhandensein gerade der aufgefundenen Triebe in der menschlichen Seele auch selbstverständlich sei. Der Drang, psychologische Ergebnisse möglichst bald praktisch zu verwerten, erzeugt leicht eine Ungeduld des Forschens, die zur Begehung dieser Fehler führt und das Streben nach Verständnis voreilig zur Ruhe bringt.

B. Die reflexiven seelischen Triebe.

Unter den menschlichen seelischen Regungen gibt es, wie schon früher hervorgehoben wurde, außer den transitiven auch reflexive seelische Regungen, d. h. solche, die auf die eigene Seele und das eigene Seelenleben zurückbezogen sind. Ihr Vorhandensein ist charakteristisch für die menschliche Seele. Es stellte sich früher auch heraus, daß diese reflexiven Regungen durchaus nicht etwa mit dem bloßen „Selbstbewußtsein" erschöpft sind, selbst wenn man, wie man muß, unter dem „Selbst" nicht den eigenen Leib, sondern das seelische Selbst versteht. Denn die menschliche Seele kann nicht nur ein Bewußtsein von sich selbst und von ihren eigenen Lebensregungen haben, sondern sie kann zunächst auch alle anderen kognitiven Regungen auf dies bewußte Selbst und seine Regungen zurückschicken. Sie kann außerdem mit allerlei affektiv-axiologischen und schließlich sogar mit praktisch-nomologischen Regungen darauf gerichtet sein. Wir treffen nun tatsächlich in dem seelischen Leben des Menschen immer wieder praktische Zielungen an, die zunächst darauf hinzielen, in oder an dem eigenen seelischen Selbst etwas zu bewirken, also die eigene Seele und deren Leben nicht einfach so zu lassen, wie sie sind, sondern tätig sie zu beeinflussen und zu verändern. Ihr

nächstes Ziel liegt also in der eigenen Seele; sie sind daher reflexive praktische Zielungen. Sie sind übrigens nicht notwendig freitätige Willenszielungen, sondern sie können auch ganz unwillkürlich in der Seele auftauchen.

Die wirklich vorhandenen reflexiven praktischen Zielungen gehen nun manchmal aus transitiven Trieben hervor. So kann es z. B. für die Befriedigung eines transitiven Hab- oder Abwehrtriebes nötig sein, daß die Seele sich auf sich selbst zurückwendet und sich tätig selbst so beeinflußt, wie es für die Gewinnung des äußeren Gutes, oder für die Befreiung von dem äußeren Übel erforderlich ist. Ebenso kann der transitive Leistungstrieb die Seele dazu drängen, sich selbst zunächst diejenigen Kenntnisse und Fertigkeiten zu erwerben, die für die Vollbringung einer bestimmten äußeren Leistung notwendig sind. Auch der transitive Machttrieb kann reflexive praktische Zielungen und Tätigkeiten aus sich hervortreiben, die darauf hingehen, sich z. B. zusammenzunehmen, sich zu beherrschen und genau auf das Verhalten anderer Menschen zu achten. Soweit nun dies der Fall ist, soweit also die tatsächlich vorhandenen reflexiven praktischen Zielungen aus transitiven Trieben hervorgehen, beweisen sie nichts für das Vorhandensein besonderer reflexiver Triebe.

Nun gibt es aber in der menschlichen Seele auch solche reflexiven praktischen Zielungen, die nicht oder nicht bloß den Zielen irgendwelcher transitiven Triebe dienen wollen, sondern die ihre Endbefriedigung in dem suchen, was sie in der eigenen Seele und in dem eigenen Seelenleben bewirken wollen. So ist z. B. die praktische Zielung, die auf die Herstellung und Bewahrung der eigenen Seelenruhe gerichtet ist, zuweilen auf dieses Ziel um seiner selbst willen bezogen und nicht deshalb, um durch die Seelenruhe gewisse transitive Ziele besser erreichen zu können. Ja, diese Zielung auf eigene Seelenruhe kann sogar mit bewußtem Verzicht auf äußere Güter, äußere Leistungen und äußere Macht verbunden sein, also den entsprechenden transitiven Trieben zuwider sein. Derartige reflexive praktische Zielungen können dann nur direkte Äußerungen zugehöriger besonderer reflexiver Triebe sein, d. h. von Trieben, die ihre Endbefriedigung in dem Gebiete der eigenen Seele und des eigenen Seelenlebens suchen und finden. Soweit es solche Zielungen gibt, soweit sind also auch reflexive Triebe zu konstatieren.

Um die praktischen Zielungen eines reflexiven Triebes zu befriedigen, bedarf es unter Umständen notwendig der Herstellung gewisser äußerer Bedingungen. So muß man z. B. zur Gewinnung und Erhaltung der eigenen Seelenruhe gelegentlich gewisse äußere Güter haben, von bestimmten äußeren Übeln frei sein, bestimmte äußere Leistungen vollziehen und bestimmte äußere Macht haben. Dann sprießen aus den reflexiven Zielungen die entsprechenden transitiven Zielungen hervor, die der Herstellung dieser notwendigen äußeren Bedingungen dienen. Wie jeder transitive Trieb nicht nur transitive, sondern auch reflexive praktische Zielungen, so kann auch umgekehrt jeder reflexive Trieb nicht nur reflexive, sondern auch transitive Zielungen aus sich hervortreiben. Und wie jede tatsächlich vorhandene transitive praktische Zielung, so muß auch jede reflexive praktische Zielung erst auf ihre Triebherkunft untersucht werden.

Es gibt also sicher reflexive Triebe. Aus ihnen gehen zunächst reflexive und dann auch häufig transitive praktische Zielungen hervor. Diese Zielungen vermögen das übrige Seelenleben mehr oder weniger umfangreich in ihrem Sinne zu bestimmen. Der Rückgang auf die reflexiven Triebe vermag also das Verständnis des menschlichen Seelenlebens zu erweitern und zu präzisieren. Es erhebt sich nun die Frage, welche reflexiven seelischen Triebe in der menschlichen Seele wirklich vorhanden sind.

Bei der Aufsuchung der reflexiven Triebe ist wieder zu beachten, daß auch die reflexiven praktischen Zielungen, wie alle seelischen Regungen überhaupt, tatsächlich vorhanden sein können, ohne daß das seelische Subjekt zugleich ein reflexives Bewußtsein von ihnen hat. Nicht jeder Mensch weiß daher ohne weiteres, daß bestimmte reflexive praktische Zielungen in ihm vorhanden waren oder sind. Außerdem braucht auch das eigentliche Ziel einer bestimmten reflexiven praktischen Zielung dem Subjekt nicht völlig klar zu sein; die reflexive praktische Zielung ist inhaltlich oft auf ein ganz bestimmtes Ziel gerichtet, ohne daß das Subjekt ohne weiteres dieses Ziel zu erkennen vermag. Schließlich kann das Subjekt zwar seiner reflexiven praktischen Zielung inne sein, sie aber auf ein falsches Ziel beziehen. So kann z. B. ein Mensch meinen, er ziele jetzt bloß auf das Haben bestimmter äußerer Güter oder auf den Vollzug be-

stimmter äußerer Leistungen, während er tatsächlich in dieser Zielung auf gewisse reflexive Ziele, z. B. auf Erhöhung seines Selbstwertes hinstrebt. Er bezieht also hier bestimmte reflexive Zielungen nur auf transitive Ziele. In solchen Fällen kann es dann vorkommen, daß trotz der Erreichung des falschen transitiven Zieles eine tiefe Unbefriedigtheit zurückbleibt, wenn eben die reflexiven Ziele nicht oder nicht völlig erreicht worden sind. Der Mensch weiß dann nicht, warum er so unbefriedigt ist, obgleich er doch das ihm vorschwebende transitive Ziel erreicht hat. Verharrt er in der falschen Zielbeziehung, so stürzt er sich von neuem in die transitive Zielung hinein und erlebt dann um so größere Unbefriedigtheit, je weniger er die ihm verborgenen reflexiven Ziele, auf die seine Zielung wirklich gerichtet ist, erreicht.

Die reflexiven Triebe lassen sich unterscheiden nach den reflexiven Zielen, auf deren Erreichung sie hinzielen. Das Zielgebiet dieser Triebe ist die eigene Seele und das eigene Seelenleben. Auf diesem Zielgebiet finden sich nun zunächst eine Reihe von möglichen Zielen, die denjenigen analog sind, welche wir oben auf den transitiven Gebieten als Ziele transitiver Triebe aufgefunden haben. Es ergeben sich dementsprechend die folgenden reflexiven Triebe.

1. Der Selbstwerttrieb.

Zu den menschlichen Seelenregungen reflexiver Art gehören, wie wir früher gesehen haben, nicht nur die verschiedenen kognitiven, sondern auch die axiologischen Regungen. Die menschliche Seele ist auf sich selbst und auf ihr eigenes Seelenleben nicht nur inneseiend, wahrnehmend, vorstellend, denkend und erkennend bezogen, sondern das, was ihr von sich selbst und von ihrem Seelenleben bewußt ist, erscheint ihr auch mehr oder weniger wertvoll. Sie findet sich selbst im ganzen oder in diesen oder jenen Einzelheiten, sie findet ihre eigenen Regungen und Akte der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft in verschiedenen Hinsichten mehr oder weniger gut und mehr oder weniger schlecht. Grade um diese vermeintlich guten und schlechten Stellen in der eigenen Seele pflegt sich das übrige reflexive Seelenleben besonders dicht und langdauernd zu sammeln und zu sorgen. In diesem reflexiven Seelenleben, das auf die vermeintlich guten und schlechten Stellen

in der eigenen Seele gerichtet ist, sind gewisse praktische Zielungen vorhanden, die darin eine bestimmende und treibende Rolle spielen. Das sind die Zielungen, die darauf hindrängen, in der eigenen Seele möglichst viel Gutes und möglichst wenig Schlechtes vorzufinden. Bezeichnen wir die Gutheit von eigenem Seelischen als einen Selbstwert, die Schlechtheit als einen Selbstunwert, so können wir sagen, in der menschlichen Seele finden sich vielfach praktische Zielungen, die auf das Haben von Selbstwerten und auf das Freisein von Selbstunwerten gerichtet sind und die das seelische Leben in gewissem Umfang in ihrem Sinne bestimmen und verständlich werden lassen. Die Selbstwerte und Selbstunwerte können sehr verschiedener Art sein; es können z. B. Werte der Schönheit, der Feinheit, der Eleganz, der Reinheit, oder der sittlichen Güte und Größe sein, und es können auf der anderen Seite Unwerte der Häßlichkeit, der Grobheit, der Roheit, der Schmutzigkeit oder der sittlichen Schlechtheit und Kleinlichkeit sein. Die reflexiven praktischen Zielungen gehen bei den Selbstwerten darauf hin, sie zu gewinnen, sie zu haben, sie zu betrachten, sie zu behalten und sie zu steigern; sie gehen bei den Selbstunwerten darauf, sie zu vermeiden, sie nicht zu haben, sie nicht zu betrachten, sie zu beseitigen und sie zu vermindern.

Daß in der menschlichen Seele solche praktische Zielungen auf Selbstwert und gegen Selbstunwert vorhanden sind, ist zwar zweifellos, aber dies allein beweist noch nicht, daß die Seele einen entsprechenden Selbstwerttrieb besitzt. Denn wie alle praktischen Zielungen, so können auch diese aus sehr verschiedenen Trieben hervorgehen, z. B. aus dem transitiven Hab- und Wehrtrieb. Die Zielung auf Selbstwert und gegen Selbstunwert geht ja vielfach hervor aus dem Triebe, die Achtung und Hochschätzung bestimmter anderer Menschen zu gewinnen oder sie zu behalten. Dies zeigt sich etwa darin, daß sich die Selbstwertzielung auf diejenigen Selbstwerte und Selbstunwerte beschränkt, die vermeintlich zur Kenntnis der bestimmten anderen Menschen kommen könnten und die vermeintlich von ihnen auch entsprechend geschätzt werden, während man auf die verborgen und ungeschätzt bleibenden Selbstwerte leicht verzichtet und die verborgen und ungeschätzt bleibenden Selbstunwerte leicht bei sich duldet. Selbstwertzielungen können aber auch aus dem Trieb nach leiblich-sinnlichen Gütern und gegen leiblich-

sinnliche Übel oder aus dem Trieb hervorgehen, auf irgendeinem transitiven Gebiete bestimmte Leistungen zu vollbringen.

Es gibt jedoch auch solche Selbstwertzielungen, die gar nicht im Dienste irgendeines transitiven Triebes stehen, die vielmehr in dem Freisein von bestimmten Selbstunwerten und in dem Haben bestimmter Selbstwerte ihr befriedigendes Ende suchen. Unwillkürlich wehrt die menschliche Seele alle Prädikate von sich ab, die vermeintlich etwas Unwertvolles bedeuten; sie will nicht dumm, faul, frech, unwahrhaftig, unehrlich, neidisch, mißgünstig, schadenfroh und boshaft sein, wenn sie dies alles für etwas Unwertvolles hält. Und sie will dies nicht nur, um dadurch irgendwelche transitiven Ziele zu erreichen. — Unwillkürlich strebt sie auf der anderen Seite nach gewissen Prädikaten, die ihr vermeintlich einen Selbstwert geben; sie will z. B. gescheit, regsam, vornehm, zurückhaltend, wahrhaftig, ehrlich, wohlwollend und gütig sein, auch wenn sie dadurch nicht irgendwelche transitiven Ziele erreichen will. Solche Selbstwertzielungen weisen also auf einen reflexiven Selbstwerttrieb hin, der die dauernde seelische Grundlage für diese Zielungen ist.

Von diesem Selbstwerttrieb wird nun ein großer Teil des menschlichen Seelenlebens bestimmt. Verfolgt man die Auswirkungen dieses Selbstwerttriebes, so enthüllt man damit einen Teil der geheimen Geschichte vieler menschlicher Seelen, einen Teil, von dem sie selbst oft nichts wissen. Zunächst gehen aus diesem Triebe eine Reihe von reflexiven Zielungen hervor. Die Seele sucht sich, so wie sie in der Gegenwart ist und in der Vergangenheit war, nach positiven Selbstwerten ab, sucht hellsichtig für sie zu werden und ihrer deutlich bewußt zu werden; sie verweilt gern bei den gefundenen Selbstwerten, sucht sie immer wieder auf und sucht sie gern zu großen Werten aufzubauschen. Sie strebt sich mit dem Wertvollen, das sie in sich findet, innerlich zu einen, es zu lieben und sich darüber zu freuen. Sie zielt darauf hin, sich so zu verhalten und sich so zu verändern, daß sie ihre Selbstwerte dadurch steigert und vermehrt. Auf der anderen Seite sucht sich die Seele auch nach Selbstunwerten ab, mag aber nicht bei ihnen verweilen, strebt sie vielmehr aus dem Blick zu verdrängen oder sie zu verkleinern oder sie umzudeuten. Sie setzt sich den vermeintlichen Selbstunwerten innerlich entgegen, ärgert sich über sie und haßt sie. Sie zielt schließlich darauf, sie zu

vermindern, sie zu beseitigen und weitere Selbstunwerte zu verhindern.

Es gehen aber auch transitive Zielungen aus dem Selbstwerttrieb hervor. So die Zielungen, transitiv das zu tun, was einen Selbstwert herbeiführen, was an ihn erinnern, was ihn erhalten, sichern, steigern kann; und transitiv alles zu vermeiden, was den Selbstwert zu verhindern, herabzudrücken oder zu beseitigen vermöchte. Dazu kommen die Zielungen, transitiv das zu tun, was die Selbstunwerte vergessen läßt, oder sie mindern, beseitigen oder verhindern könnte.

Eine Ahnung von dem außerordentlich großen Umfang, in dem der Selbstwerttrieb das menschliche Seelenleben beherrscht, bekommt man aber erst dann, wenn man gewisse natürliche Täuschungen berücksichtigt, denen die Meinung über Selbstwert und Selbstunwert naiverweise unterliegt. Da sind zunächst die Täuschungen, die durch Wertvergleichung entstehen. So erscheint ein Wert kleiner, als er ist, wenn er mit höheren Werten, und größer als er ist, wenn er mit niederen Werten verglichen wird. Ebenso erscheint ein Unwert kleiner, als er ist, wenn er mit höheren Unwerten, dagegen größer, als er ist, wenn er mit niederen Unwerten verglichen wird. Dies gilt auch für die Selbstwerte und die Selbstunwerte. Indem die menschliche Seele diesen Täuschungen über ihre eigenen Selbstwerte und Selbstunwerte hingegeben ist, sucht sie wenigstens den Schein des eigenen größeren Selbstwertes und den Schein des eigenen kleineren Selbstunwertes dadurch zu gewinnen, daß sie sich mit den anderen menschlichen Seelen vergleicht und an ihnen die kleineren Selbstwerte und die größeren Selbstunwerte aufsucht. Zugleich sucht sie es zu vermeiden, sich mit vermeintlich höherwertigen anderen Seelen zu vergleichen, oder, wenn ihr die höheren Selbstwerte der anderen Seelen doch entgegentreten, so sucht sie diese soweit herabzusetzen, bis sie die eigenen Selbstwerte nicht mehr überragen. Oder, um sich besser vorzukommen, sucht sie an den anderen Seelen möglichst viel Unwerte auf. Oder sie vergleicht sich von vornherein nur mit den vermeintlich weniger wertvollen anderen Seelen, drückt deren Wert noch möglichst herab, sucht möglichst viel Unwerte an ihnen zu entdecken und sie noch aufzubauschen. Oder sie macht es noch ein-

facher, indem sie sich nur mit den vermeintlich ebenso schlechten oder schlechteren anderen Seelen vergleicht. Fürchtet die menschliche Seele bei dem Vergleich mit anderen Seelen nicht bestehen zu können, so setzt sie sich selbst gänzlich außer jeder Vergleichung mit ihnen, unterläßt jede Vergleichung ihrer selbst, bauscht ihre Selbstwerte auf und erhebt sich a priori über sie alle ohne jede Vergleichung.

Zu diesen Täuschungen durch Wertvergleichung kommen nun noch andere Selbstwerttäuschungen, die ebenfalls die menschliche Seele gefangen nehmen und den Einfluß des Selbstwerttriebes auf das Seelenleben noch sehr erweitern. Dahin gehört zunächst die Täuschung, als habe die Seele schon dadurch einen Selbstwert, daß sie bestimmte äußere Güter habe, und schon dadurch einen Selbstunwert, daß sie mit bestimmten äußeren Übeln behaftet sei. Auf Grund dieser Täuschung gehen viele Strebungen nach Haben von äußeren Gütern und nach Freisein von äußeren Übeln aus dem Selbstwerttrieb und nicht aus dem Hab- und Abwehrtrieb hervor. Man muß die früher aufgezählte Mannigfaltigkeit von äußeren Gütern und Übeln, die für das menschliche Streben in Betracht kommen, in ihrem ganzen Umfang überblicken und hier herbeiziehen, um zu erkennen, wie weit der Einfluß des Selbstwerttriebes auf das menschliche Seelenleben durch diese Täuschung werden kann. Schon gegenüber den leiblich-sinnlichen Gütern und Übeln tritt diese Täuschung auf. Leicht glaubt z. B. der leiblich Gesunde, Kraftvolle und Schöne auch in seelischer Hinsicht wertvoller zu sein, als der leiblich Kranke, Schwache und Häßliche, und er erstrebt nun deshalb die leiblichen Güter und das Freisein von leiblichen Übeln, um sich selbst als ein „besserer Mensch" zu erscheinen. Und wie oft bilden sich diejenigen Menschen, die sich bewußt den feineren sinnlichen Genüssen hingeben, leicht ein, schon hierdurch bessere Seelen zu sein, als diejenigen, die sich mit gröberen sinnlichen Genüssen begnügen müssen, und sie streben dann nach den feineren sinnlichen Genüssen, um sich selbst als bessere Seelen vorzukommen. Viele Menschen streben ebenso nach wertvoller Kleidung, nach wertvoller Wohnung und wertvollem Besitz, und streben gegen die entsprechenden Übel, weil sie in der Meinung befangen sind, dadurch einen größeren Selbstwert bekommen und von Selbstunwerten frei bleiben zu können.

Wie oft treibt der Selbstwerttrieb die Menschen zu Wanderungen und Reisen, um durch Kontakt mit dem Wertvollen in der Welt vermeintlich einen höheren Selbstwert zu bekommen. Indem die Menschen dann der weiteren Täuschung unterliegen, als bekämen sie dadurch einen Selbstwert, daß andere Menschen über sie eine gute Meinung, und als bekämen sie dadurch einen Selbstunwert, daß andere Menschen eine schlechte Meinung über sie hegten, streben sie danach, die Wertmeinungen anderer Menschen über sie selbst mit Eifer zu erkunden, eine möglichst gute Meinung bei anderen zu erregen, ihnen die eigenen vermeintlichen Selbstwerte zu offenbaren, sich denjenigen Menschen zu nähern und anzuschließen, die vermutlich eine gute Meinung über sie haben, und diese Menschen dann hochzuschätzen und zu lieben. Sie streben andererseits danach, vermeintliche Selbstunwerte ängstlich vor anderen Menschen zu verbergen, die schlechte Meinung über sie zu verhindern oder zu beseitigen, sich von denjenigen Menschen fernzuhalten, die vermeintlich eine schlechte Meinung von ihnen haben, und sie zu entwerten und zu hassen; alles in der irrtümlichen Meinung, dadurch eigene Selbstunwerte vermeiden zu können. (Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, daß alle diese Strebungen immer nur aus dem Selbstwerttrieb hervorgingen, sondern nur, daß sie oft aus ihm hervorgehen.) Das Streben nach sozialen Gütern, nach der Macht, der Freiheit, dem Ansehen und dem Besitz derjenigen sozialen Gemeinschaften, denen der Mensch angehört, entspringt ebenfalls oft aus dem Selbstwerttrieb, nämlich dann, wenn er der Täuschung unterliegt, er selbst bekomme durch die Erreichung dieser sozialen Güter ohne weiteres auch einen eigenen Selbstwert. Wie viele Menschen bilden sich außerdem ein, die Werte der Kulturgüter, mit denen sie sich beschäftigen, gingen ohne weiteres auf sie selbst über und geben ihnen einen eigenen Selbstwert. Mit großem Eifer streben sie daher, mit gewissen Werken der Literatur, der verschiedenen bildenden Künste, der Musik, der verschiedenen Wissenschaften und der Philosophie bekannt zu werden, nur um sich einen Selbstwert zu geben, in der Meinung, sie seien schon deshalb bessere Menschen, weil sie z. B. Schillers und Goethes Werke, oder die musikalischen Werke von Brahms und Bruckner, oder die Relativitätstheorie von Einstein, oder die Kantische Philosophie oder die Phänomenologie ge-

nauer kennen. Es ist nicht zu leugnen, daß alle die transitiven Zielungen nach Haben von Gütern und nach Freisein von Übeln sehr oft auf Grund solcher Täuschungen aus dem Selbstwerttrieb hervorgehen und von ihm gespeist werden. Wenn sich der Selbstwerttrieb dabei auch auf Irrwegen befindet und selbst nicht wirklich befriedigt wird, so bestimmt er doch solange in dieser Hinsicht das seelische Leben, als die Täuschungen nicht enthüllt werden.

Eine weitere Täuschung läßt aus dem Selbstwerttrieb auch zahlreiche transitive Leistungszielungen hervorgehen und dadurch wieder das seelische Leben weitgehend bestimmen. Die Menschen bilden sich nämlich ein, der Wert oder Unwert ihrer transitiven Leistungen auf den verschiedenen Gebieten ginge ohne weiteres auf sie selbst über. Sie streben daher häufig ihren Selbstwert dadurch zu erhöhen, daß sie möglichst wertvolle äußere Leistungen zu vollziehen trachten; und sie suchen einen Selbstunwert dadurch zu vermeiden, daß sie sich vor schlechten Leistungen hüten. Ein maßloses Leistungsstreben und eine übermäßige Angst vor schlechten Leistungen sind oft die Folge. Zugleich eine Sucht, den Wert der eigenen Leistungen aufzubauschen, ihren Unwert zu verkleinern und zu leugnen. Eine Täuschung liegt hier insofern zugrunde, als der Wert der Leistungen doch der Seele nur einen Mittelwert, nicht aber einen Eigenwert zu geben vermag. — Es sind natürlich ganz andere Fälle, wenn der Mensch durch seine Leistungen nur seinen Selbstwert offenbaren will, oder wenn er durch den Vollzug der Leistungen seelisch anders und dadurch wertvoller werden will. Er wird dann notwendig bestimmte Leistungen auswählen müssen, da nicht jede wertvolle Leistung auch einen seelischen Selbstwert offenbart, und da der Vollzug bestimmter wertvoller Leistungen die Seele auch so ändern kann, daß ihr Selbstwert stark herabgedrückt wird. — Wenn so auf Grund jener Täuschung der Selbstwerttrieb zu vielen transitiven Leistungszielungen Anlaß gibt und dadurch das Seelenleben auch indirekt beherrscht, so ist damit natürlich nicht gesagt, daß alle transitiven Leistungszielungen immer aus dem Selbstwerttrieb hervorgingen. Jede praktische Zielung ist an sich mehrdeutig, d. h. sie kann aus sehr verschiedenen Trieben entsprießen.

Wenn der Mensch sich seiner äußeren Macht bewußt wird, so bildet er sich leicht ein, er habe damit schon selbst einen der äußeren Macht

entsprechenden Selbstwert. Er kann daher auch nach äußerer Macht streben in der irrtümlichen Meinung, dadurch ohne weiteres seinen Selbstwert erhöhen zu können. Da die Größe und der Umfang der äußeren Macht nicht direkt den Selbstwert der Seele erhöht, so wird das Streben nach äußerer Macht, das aus dem verirrten Selbstwerttrieb hervorgeht, notwendig maßlos werden, weil es immer unbefriedigt bleiben muß. Auch die noch so starke Aufbauschung des Wertes der äußeren Macht hilft dann nichts. Das alles ändert aber nichts an der Tatsache, daß der Selbstwerttrieb sich auch in die äußeren Machtstrebungen ergießt und, wenn auch auf Irrwegen, dadurch das menschliche Seelenleben mitbestimmt.

Der Selbstwerttrieb kann weiter durch die Meinung irregeführt werden, als werde die Seele ohne weiteres und in jedem Falle wertvoller, wenn sie ihr transitives Leben möglichst intensiv und reich entfalte und sich speziell in ein möglichst kraftvolles und mannigfaltiges äußeres Tun und Wirken ergieße. Dann wird aus dem Selbstwerttrieb das Streben hervorgehen, ein solches transitives Leben, Tun und Wirken hervorzutreiben, also praktische Zielungen zu begünstigen, die sonst direkt dem Trieb nach transitivem Leben, Tun und Wirken entspringen. Dadurch wird der Einfluß des Selbstwerttriebes auf das Seelenleben noch mehr erweitert. Aus verirrtem Selbstwerttrieb wird dann der Mensch überall dabei sein wollen, alles sehen und hören wollen, alles, was es in der Welt gibt, kennen und mit seinem Seelenleben in Beziehung setzen, immer nach außen tätig sein und überall eingreifen wollen, und er wird den Wert dieses äußeren lärmenden und reichen Lebens und Wirkens möglichst aufzubauschen suchen.

Schließlich unterliegt der Mensch bei seinem Selbstwertstreben noch einer viel gröberen Täuschung, wenn er sich durch die Werte und die Unwerte alles dessen, was nur irgendwie mit ihm in Beziehung, wenn auch in der äußerlichsten, steht, in seinem Selbstwert gehoben oder niedergedrückt fühlt. So genügt es z. B. manchen Menschen, nur in einem Fahrzeug zu sitzen, das schneller fährt und schöner ist, als die Fahrzeuge der anderen Menschen, um sich selbst für besser zu halten, als die anderen. Ein Teil der Anziehungskraft, den das vermeintlich besonders Wertvolle auf die Menschen ausübt, beruht darauf, daß sie sich einbilden, selbst schon besonders wertvoll

zu werden, wenn sie sich bloß in seine Nähe begeben. Ihr Selbstwerttrieb treibt sie, sich neben das besonders Wertvolle zu stellen und das besonders Unwertvolle in ihrer Umgebung zu fliehen. Er treibt sie, alles was ihnen irgendwie nahesteht, in seinem Werte aufzubauschen und es gern zu hören, wenn andere Menschen es hochschätzen und loben; er treibt sie, die Unwerte des Nahestehenden zu übersehen, sie zu mildern und zu entschuldigen, und die Unwertbehauptungen der anderen Menschen darüber zu fürchten.

Es ist also zweifellos, daß aus dem Selbstwerttrieb eine Fülle von transitiven und reflexiven praktischen Zielungen hervorgeht, die das seelische Leben in weitem Umfang ihrem Sinne entsprechend bestimmen. Der Selbstwerttrieb vermag also einen großen Teil des menschlichen Seelenlebens verständlich zu machen. Wenn man die große Rolle beachtet, die dieser Selbstwerttrieb in dem menschlichen Seelenleben tatsächlich spielt, wenn man erkennt, daß alle die praktischen Zielungen, die aus allen bisher betrachteten transitiven Trieben hervorgehen, gegebenenfalls auch aus dem Selbstwerttrieb stammen können, so liegt der Gedanke nahe, diesen Trieb als den einzigen und letzten Trieb der menschlichen Seele zu betrachten und zu vermuten, daß aus ihm allein vielleicht das ganze menschliche Seelenleben verständlich werden könne. Sucht nicht tatsächlich der Mensch immer und überall, wo er nach transitiven Gütern und gegen transitive Übel strebt, wo er transitive Leistungen irgendwelcher Art vollziehen, wo er transitives Tun und Wirken ausführen, wo er äußere Macht gewinnen und ein transitives Leben entfalten will, nur seinen eigenen Selbstwert zu steigern und von allen Selbstunwerten frei zu sein?

Aber, soweit auch der Einfluß des Selbstwerttriebes tatsächlich reichen mag, so stimmt doch dieser Gedanke nicht mit den Tatsachen überein. Denn in dem menschlichen Seelenleben finden sich viele praktische Zielungen, die nicht aus dem Selbstwerttrieb hervorgehen, in denen also letztlich nicht die Gewinnung von Selbstwert oder die Vermeidung von Selbstunwert das Ziel ist. Auch derjenige Mensch, der nicht der Meinung ist, er selbst sei schon dadurch wertvoll, daß er gewisse äußere Güter habe, und er selbst habe schon einen Unwert, wenn er mit gewissen äußeren Übeln behaftet sei; ein Mensch also, der diese Meinung als eine Täuschung klar durch-

schaut und ihr auch nicht mehr verfällt, zielt doch noch auf das Haben gewisser äußerer Güter und auf das Freisein von gewissen äußeren Übeln hin. Ebenso treten in ihm auch praktische Zielungen nach Vollbringung gewisser äußerer Leistungen auf, ohne die Absicht, sich dadurch einen Selbstwert zu geben. Er strebt auch dann noch nach äußerer Tätigkeit, nach äußerer Macht und nach Entfaltung transitiven Lebens, wenn er nicht dadurch seinen Selbstwert erhöhen oder einen Selbstunwert beseitigen will. Diese praktischen Zielungen und das von ihnen bestimmte Seelenleben können daher nicht aus dem Selbstwerttrieb verständlich werden. Denn es kommt ja nicht darauf an, bloß festzustellen, daß eine bestimmte seelische Lebensphase aus einem bestimmten Trieb, also hier aus dem Selbstwerttrieb abgeleitet werden kann, sondern allein darauf, zu erkennen, daß sie im gegebenen Falle von diesem Trieb tatsächlich in seinem Sinne bestimmt wird. Es ist gewiß möglich, daß ein Mensch z. B. nur deshalb danach strebt, einen anderen Menschen zu trösten und ihm aus der Not zu helfen, um seinen eigenen Selbstwert zu erhöhen; aber tatsächlich ist es doch nicht in allen Fällen so, sondern oft geht dabei die Zielung gar nicht auf den eigenen Selbstwert. So gibt es eine Menge praktischer Zielungen, die mit dem Selbstwert gar nichts zu tun haben, die daher aus anderen Trieben stammen müssen. Der Selbstwerttrieb kann also nicht als der einzige Trieb der menschlichen Seele betrachtet werden.

Außerdem ist es der menschlichen Seele durchaus nicht selbstverständlich, nach der Gewinnung jedes beliebigen Selbstwertes zu streben. Vielmehr verzichtet jede gesunde, erwachsene menschliche Seele normalerweise darauf, gewisse Selbstwerte in sich zu realisieren und von gewissen Selbstunwerten sich zu befreien. Und zwar nicht etwa aus Ohnmacht, d. h. nicht deshalb, weil sie die Realisierung, bzw. die Befreiung nicht erreichen könnte, sondern oft nur, weil das, was solchen Selbstwert hat, zu ihrem besonderen Wesen nicht paßt, und weil das, was solchen Selbstunwert hat, in der Konsequenz ihres besonderen Wesens liegt. Die unreife, jugendliche Seele mag es immer wieder gelüsten, alle die verschiedenartigsten seelischen Selbstwerte, die sie bei anderen Menschen vorfindet, auch bei sich selbst zu realisieren, also in den verschiedensten Hinsichten auch so wertvoll zu werden, wie es wirklich oder vermeintlich die

anderen Seelen sind. Aber je reifer die Seele wird, je mehr sie sich selbst gefunden hat, um so mehr sieht sie ein, daß vieles von dem, was an den andern Seelen wertvoll ist, doch nicht mit ihr selbst harmonieren würde. So mögen z. B. die minutiöse Genauigkeit des Gedächtnisses, die virtuose Eleganz des Denkens, die feine Wertempfindlichkeit für leiblich-sinnliche Güter und die honette Sittsamkeit des äußeren Benehmens in manchen Seelen zweifellos positiv wertvolle Eigentümlichkeiten sein; aber sie passen doch nicht für jede beliebige menschliche Seele, und manche Seelen werden mit Recht auf die Gewinnung solcher Selbstwerte verzichten.

Auf der anderen Seite zeigt ein Gedächtnis, das zwar überall das Wesentliche behält, aber doch viele Einzelheiten völlig vergißt, sicher einen gewissen Mangel; ein Denken, das unbeholfen, nüchtern und trocken verläuft, hat gewiß einen ästhetischen Unwert; die geringe Wertempfindlichkeit für leiblich-sinnliche Güter ist allerdings an sich ein Defekt; und die Unfähigkeit, sich überall exakt den herrschenden Sitten gemäß zu verhalten, hat an sich wohl einen Unwert. Aber solche Eigentümlichkeiten liegen doch so sehr in der besonderen Eigenart bestimmter Seelen begründet, daß diese sie nicht nur geduldig ertragen, sondern mit Recht gar nicht danach streben, sich von ihnen zu befreien, weil sie dadurch etwas ihrer Wesensart Fremdes sich aufpfropfen und so gleichsam unwahrhaftig werden würden, selbst wenn es ihnen möglich wäre, sich die entgegengesetzten positiv wertvollen Eigentümlichkeiten anzueignen.

Wo dagegen der Selbstwerttrieb einer Seele wirklich ernstlich darauf hinzielt, alle möglichen Arten von Selbstwerten, die sie entweder bei irgendwelchen anderen Seelen vorfindet oder die sie sich auszudenken vermag, in sich selbst zu verwirklichen, da zeigt sie sich als ausgewuchert und maßlos. Denkt man sich daher alle seelischen Eigentümlichkeiten, die wirklich einen positiven Wert haben, in einer und derselben Seele zugleich realisiert, so ist das Ergebnis durchaus keine vollendete menschliche Seele, sondern ein uneinheitliches, wirres und monströses Gebilde, in dem die widersprechendsten seelischen Bestimmtheiten vereinigt wären. Obgleich eine solche Seele alle möglichen einzelnen positiven Werte in sich aufgesammelt hätte, wäre sie doch als Ganzes nicht etwa von höchstem positivem Wert, sondern von großem Unwert. Die Anhäufung alles möglichen

Wertvollen an einem Gegenstand ergibt selbst dann kein wertvolles Endresultat, wenn die Werte einer und derselben Art, etwa ästhetischer Art sind. Einem Kunstwerk kann nicht dadurch der höchste ästhetische Wert verliehen werden, daß man alles, was überhaupt irgendeinen ästhetischen Wert hat, in ihm ansammelt. Noch viel weniger läßt sich dieser Summationsgedanke bei der menschlichen Seele durchführen, wo es sich um alle Arten von Werten, nicht nur um ästhetische, sondern auch um außerästhetische seelische, personale und ethische Werte handelt. Ebenso wie die Art des Kunstwerks, das geschaffen werden soll, von vornherein vorschreibt, welche ästhetischen Einzelwerte es in sich aufnehmen darf, ebenso ist die Eigenart der einzelnen menschlichen Seele entscheidend dafür, welche selbstwertgebenden Eigentümlichkeiten zu ihr passen und welche nicht. Der einzelnen menschlichen Seele von individueller, spezifischer und allgemeinmenschlicher Eigenart ist es daher durchaus nicht selbstverständlich, nach allen möglichen Bestimmtheiten zu streben, die nur irgendwie einer Seele einen Selbstwert zu geben vermögen; vielmehr bedeutet ein solches Streben, wo es vorkommt, ein Verlassen ihrer Eigenart, also eine wirkliche Entartung, eine Selbstwertsucht. Versteht man daher unter dem Selbstwerttrieb einen solchen schrankenlosen Trieb, so ist es der normalen menschlichen Seele nicht selbstverständlich, einen solchen Trieb zu haben.

Da es nun aber doch auch im Normalfall einen Selbstwerttrieb in der menschlichen Seele gibt, so muß noch ein tieferer reflexiver Trieb vorhanden sein, der dem Selbstwerttrieb normalerweise sein richtiges Maß und seinen verständlichen Sinn gibt. Das Problem, das menschliche Seelenleben zu verstehen, erfährt eine zu einfache Scheinlösung, wenn man sagt: Die menschliche Seele hat einen Bewußtseinszugang zu der Welt der Werte, sie wird von den Werten gereizt und aufgefordert, sie alle zu verwirklichen; und wenn man dann stillschweigend annimmt, es sei der menschlichen Seele selbstverständlich, von sich aus danach zu streben, alle äußeren Güter zu haben, und alle inneren seelischen Werte in sich selbst zu realisieren. Denn die menschliche Seele erfährt nicht bei jedem beliebigen Werte die Aufforderung, ihn zu verwirklichen, und jenes Streben ist ihr durchaus nicht selbstverständlich. Vielmehr ist es

sehr verständlich, daß eine menschliche Seele viele äußeren und viele seelischen Werte zwar erkennt und auch ruhig anerkennt, aber durchaus nicht sogleich auch alle diese äußeren Werte haben und alle diese seelischen Werte in sich realisieren will. Eine solche Seele wird dann fähig sein, ohne jeden Neid auf diejenigen Seelen hinzublicken, die jene äußeren Güter haben und die jene seelischen Werte in sich tragen. Es ist sogar der gesunde Normalfall, daß der Selbstwerttrieb nicht blind darauf hingeht, die Seele unterschiedslos mit allem auszustatten, was nur irgendwie wertvoll ist, sondern von vornherein nur ganz bestimmte seelische Werte in ihr realisieren will.

Man könnte versuchen, den Selbstwerttrieb dadurch als selbstverständlich erscheinen zu lassen, daß man ihn, statt auf all das Einzelne, das einer Seele überhaupt Wert zu geben vermag, vielmehr auf den Gesamtwert, den die Seele als Ganzes hat, gerichtet sein läßt. Der Wert eines Ganzen ist ja nicht einfach gleich der Summe der Werte seiner Teile. Wenn die Teile zum Ganzen nicht passen, wenn sie Disharmonien in das Ganze hineinbringen, so mögen sie an sich einen noch so hohen Wert haben, der Wert des Ganzen wird dann durch ihre Hinzufügung nicht gesteigert, sondern herabgesetzt. Soll das Ganze einen möglichst großen Eigenwert gewinnen, so ist die Auswahl der hinzuzufügenden wertvollen Teile von vornherein beschränkt auf diejenigen, die keine Dissonanzen hineinbringen und den Wert des Ganzen wirklich erhöhen. Ist also der Selbstwerttrieb der Seele darauf gerichtet, ihr im ganzen einen möglichst hohen Selbstwert zu verschaffen, so wird die Rücksicht auf den Totalwert sie verständlicherweise nur nach denjenigen an sich wertvollen seelischen Einzelbestimmtheiten streben lassen, die wirklich oder vermeintlich zur Erhöhung des Totalwertes beizutragen vermögen. Die Einschränkung, die der Selbstwerttrieb im Normalfalle tatsächlich zeigt, könnte also aus ihm selbst, aus seiner Zielung auf den möglichst hohen Totalwert der Seele verständlich werden.

Nun ist gewiß nicht zu leugnen, daß manche menschlichen Seelen tatsächlich von der praktischen Zielung erfüllt sind, einen möglichst hohen totalen Selbstwert zu haben; sie möchten die „besten" Seelen sein und reden sich gern ein, sie seien es schon. Und man könnte meinen, es sei der menschlichen Seele einsichtig selbstverständlich, dieses Ziel zu erstreben, und es sei ein Abfall von ihrem wahren Wesen,

wenn sie nicht von dem Triebe erfüllt sei, einen möglichst hohen Selbstwert zu haben. Aber diese Meinung, so weit verbreitet und beliebt sie auch sein mag, erweist sich doch als falsch.

Zunächst ist zu beachten, daß der Wert einer menschlichen Seele nicht bloß ein ethischer Wert ist. Mag der ethische Wert auch der wichtigste sein, und mag das Streben nach möglichst hohem ethischen Wert der menschlichen Seele selbstverständlich sein (worüber hier nicht entschieden werden soll), so ist doch das Streben nach möglichst hohem Selbstwert überhaupt, nicht bloß auf den ethischen Wert, sondern auch auf alle möglichen anderen Selbstwerte gerichtet. Nun hängt der Gesamtwert der menschlichen Seele auch von dem Wert gewisser ursprünglicher Eigentümlichkeiten der Seele ab. Solche Eigentümlichkeiten sollen später hervorgehoben werden. Hier sei nur erwähnt, daß es z. B. ursprünglich edle und feine sowohl, als auch ursprünglich derbe und grobkörnige menschliche Seelen gibt. Vergleicht man so verschiedenartige Seelen bloß hinsichtlich des Wertes dieser ursprünglichen Eigentümlichkeiten, so hat die edle und feine Seele einen höheren Wert, als die derbe und grobkörnige. Verhindert man nun die Werttäuschung, die so leicht bei Wertvergleichungen dadurch entsteht, daß das „Bessere der Feind des Guten ist", so wird man erkennen, daß die derbe und grobkörnige Seele ihren positiven Eigenwert hat, der nicht dadurch angetastet oder aufgehoben wird, daß man die höherwertige edle und feine Seele danebenstellt. Es ist aber weder der menschlichen Seele überhaupt, noch der derben und grobkörnigen Seele einsichtig selbstverständlich, nach dem jeweils höhern Wert, also hier danach zu streben, eine edle und feine Seele zu sein. Vielmehr unterliegt die derbe und grobkörnige Seele einer verhängnisvollen Täuschung und Verirrung, wenn sie ihren positiven Eigenwert nicht mehr sieht und unbedingt auch eine edle und feine Seele sein will. In dieser Hinsicht ist also das Streben nach möglichst hohem Selbstwert kein selbstverständlicher und etwa lobenswerter Selbstwerttrieb, sondern eine verirrte und eher tadelnswerte Selbstwertsucht, deren Möglichkeit aus Werttäuschungen verständlich ist. Das obige Beispiel von wertverschiedenen ursprünglichen Eigentümlichkeiten der menschlichen Seele ist nur eines unter vielen anderen; so stehen sich z. B. die kleine, süße, weiche, einfache und kindliche Seele und andererseits die große,

herbe, harte, komplizierte und männliche Seele gegenüber; ebenso ist die trockene, spröde, nüchterne, vorsichtige und magere Seele wertverschieden von der saftigen, biegsamen, phantasiereichen, zuversichtlichen und üppigen Seele. Es gibt daher viele Richtungen, in denen das Streben nach möglichst hohem Gesamtwert der eigenen Seele in eine Selbstwertsucht entarten kann. Übrigens werden die Ziele dieser Selbstwertsucht auch niemals in echter Weise erreicht werden, da jene ursprünglichen, an sich wertvollen Eigentümlichkeiten nicht in die entsprechenden höherwertigen umgeändert werden können. Man denke sich auf einem anderen Gebiete genauer aus, was etwa aus einem prächtig-üppigen derben belgischen Brauerpferde werden würde, wenn es ernstlich danach strebte, zu einem höherwertigen eleganten Rennpferd zu werden.

Der Selbstwerttrieb, als Trieb nach möglichst hohem Gesamtwert der eigenen Seele, kann also nicht als ein letzter selbstverständlicher Trieb betrachtet werden. Er kann den praktischen Zielungen nach einzelnen Selbstwerten nicht das richtige und nötige Maß geben, und er ist an und für sich selbst maßlos. Solange er nicht aus einem tieferen Trieb sein richtiges Maß bekommt, wird er immer nur verstiegene Selbstwertsüchte aus sich hervorsprießen lassen.

2. Der reflexive Leistungstrieb.

Wenn eine menschliche Seele darauf hinzielt, Selbstwerte zu haben und von Selbstunwerten frei zu sein, wenn dies ihr letztes Ziel ist, so wird sie nicht nur schon vorhandenen Selbstwert und die vorhandene Freiheit von Selbstunwerten zu bewahren suchen, sie wird auch nicht bloß warten, bis sie von selbst einen Selbstwert gewinnt und von Selbstunwerten frei wird, sondern sie wird auch danach streben, durch ihre eigene reflexive Tätigkeit Selbstwerte, die sie noch nicht hat, herbeizuführen und Selbstunwerte, die sie schon bei sich vorfindet, zu beseitigen. Solange diese reflexive Tätigkeit bloß dazu dienen soll, schließlich den Selbstwert zu haben und von dem Selbstunwert frei zu sein, geht sie aus einer Zielung des Selbstwerttriebes selbst hervor. Nun kommt es aber vor, daß die praktische Zielung auf Realisierung eines Selbstwertes und auf Befreiung von dem Selbstunwerte durch eigene reflexive Tätigkeit nicht so sehr auf das Leistungsresultat, als vielmehr auf das Leisten selbst ge-

richtet ist. Die menschliche Seele möchte ihren Selbstwert und ihre Freiheit von dem Selbstunwert auch ihrer eigenen reflexiven Tätigkeit verdanken, sie möchte ein Verdienst daran haben, es als eine eigene produktive Leistung ansehen können; und sie möchte keine Schuld daran haben, daß sie gewisse Selbstunwerte hat und gewisser Selbstwerte entbehrt. Dieses Streben braucht nicht notwendig aus dem Trieb hervorzugehen, dadurch die Anerkennung und die Hochschätzung anderer Menschen zu gewinnen. Es entspringt vielmehr oft aus keinem der bisher genannten Triebe, sondern findet sein letztes befriedigendes Ende in der reflexiven Leistung selbst, in der Tatsache, die eigene Seele selbst wertvoll gemacht und von Unwerten befreit zu haben. Die menschliche Seele will sich nicht bloß einfach wertvoll oder unwertvoll werden lassen; sie will sich auch nicht bloß durch vorschwebende mögliche Selbstwerte und Selbstunwerte zu reaktiven reflexiven Tätigkeiten bestimmen lassen, sondern sie will auch reflexive, d. h. auf sich selbst zurückbezogene wertvolle Leistungen von sich aus vollbringen. Es gibt also in ihr einen reflexiven Leistungstrieb. Aus ihm gehen zunächst alle die praktischen Zielungen hervor, die vermeintlich ihn befriedigen können; und von diesen Zielungen wird dann ein gewisser Umkreis des Seelenlebens im Sinne des reflexiven Leistungstriebes bestimmt. Aus diesem Triebe wird also das Verständnis des menschlichen Seelenlebens erweitert und präzisiert. Aus diesem Trieb wird außerdem verständlich, daß die menschlichen Seelen die Neigung haben, alle Selbstwerte, die sie bei sich vorfinden, und alles Freisein von bestimmten Unwerten, das ihnen zu Bewußtsein kommt, als ihre eigenen Leistungen zu betrachten, sich ein Verdienst daran zuzuschreiben und stolz darauf zu sein, selbst wenn sie keinerlei reflexive Tätigkeit dafür aufgewendet haben. Es wird ebenso verständlich, daß sie die Neigung haben, alle Schuld an ihren Selbstunwerten und dem Fehlen von Selbstwerten von sich abzulehnen, selbst wenn sie positiv oder negativ daran mitgewirkt haben.

Aber, wenn es auch diesen reflexiven Leistungstrieb wirklich gibt, so ist er doch weder der einzige, noch ein letzter und selbstverständlicher Trieb der menschlichen Seele. Denn es gibt viele praktische Zielungen, die tatsächlich nicht aus ihm hervorgehen, wie aus den früheren Darlegungen zu ersehen ist. Und er ist nicht

ein letzter selbstverständlicher Trieb, denn es ist nicht ohne weiteres einzusehen, daß eine Seele überhaupt sich leistend auf sich selbst zurückwendet und danach strebt, sich selbst wertvoll zu machen und sich von Unwerten zu befreien. Nur aus dem besonderen Wesen der menschlichen Seele kann es wirklich verständlich werden, daß und wieweit sie darauf hinzielt, an sich selbst wertvolle Leistungen zu vollbringen. Um dies zu erkennen, muß aber erst das Wesen der menschlichen Seele geklärt werden. Dies kann jedoch erst später geschehen.

Solange der reflexive Leistungstrieb nicht eine Einschränkung erfährt, die durch das Wesen der menschlichen Seele bestimmt wird, ist er in sich maßlos. Er treibt dann die Seele dazu, auch solche Selbstwerte, die ihr im Grunde zuwider sind, gewalttätig in sich zu verwirklichen. Er möchte dann gern die ganze Seele und das ganze Seelenleben zu seinem Leistungsprodukt machen und immerfort in deren Gestaltung leistend eingreifen, auch da, wo es besser wäre, wenn die Seele sich ganz sich selbst oder bloß der Wirksamkeit der äußeren Eindrücke ungestört überlassen würde. Diese reflexive Leistungssucht, die tatsächlich vorkommt, ist offenbar eine entartete Auswucherung des unbeschränkten reflexiven Leistungstriebes. Das tätige Ich maßt sich darin an, sich zum eigentlichen Schöpfer der eigenen Seele und des ganzen Seelenlebens zu machen. Soll also der reflexive Selbstwerttrieb vor Entartung bewahrt bleiben, wie es im Normalfall ja immer geschieht, so muß er durch einen tieferen Trieb sein Maß erhalten. Welches dieser tiefere Trieb ist, werden wir nachher zu erkennen suchen.

3. Der reflexive Tätigkeits- und Wirkungstrieb.

Es muß dem Betrachter des menschlichen Seelenlebens zunächst als eine erstaunliche Tatsache erscheinen, daß die Seele ihr eigenes Leben nicht einfach so gehen und verlaufen läßt, wie es sich von selbst automatisch und reaktiv gestaltet, sondern, daß sie immer durch reflexive Tätigkeiten darin eingreift, es hemmt, lenkt, antreibt und mehr oder weniger verändert. So überläßt sie z. B. ihr Wahrnehmen, ihr Aufmerken, ihr Denken, ihre Gefühlsregungen, ihr Zielen und Streben nicht immer rein sich selbst, sondern wendet sich in reflexiven Tätigkeiten darauf zurück, faßt es, hält es an, ver-

ändert es, treibt es an und lenkt es. Nur selten läßt sie alles völlig so gehen, wie es will. Meist wacht eine gespannte Zielung während des wachen Lebens über dem eigenen seelischen Leben, jederzeit bereit, darin einzugreifen und sich wirkend daran zu betätigen. Oft mag diese Zielung aus anderen Trieben hervorgehen und im Dienst der Erreichung bestimmter Zwecke stehen; aber in anderen Fällen scheint sie doch nur darauf auszugehen, sich überhaupt in der Einwirkung auf das eigene Seelenleben zu betätigen. Diese Zielung richtet sich sogar gelegentlich von dem Seelenleben zurück auf die eigene Seele selbst, um sie nicht ruhig so zu lassen, wie sie ist, sondern irgendwie auf sie einzuwirken. Und dies nicht etwa nur dann, wenn sie in der eigenen Seele Werte zu verwirklichen oder Unwerte zu beseitigen strebt, oder wenn sie im Dienste irgendwelcher transitiven Triebe sie zu beeinflussen sucht, sondern zuweilen nur, um sich überhaupt irgendwie an ihr zu betätigen. Gewiß ist dieses Streben, sich an der eigenen Seele und dem eigenen Seelenleben reflexiv zu betätigen, bei verschiedenen Seelen verschieden stark und umfangreich; aber es fehlt doch bei keiner wirklichen menschlichen Seele ganz. Entartet es, so wird es zur Sucht, die eigene Seele und das eigene Seelenleben gar nicht mehr in Ruhe zu lassen, sondern immerfort an ihnen reflexiv herumzufassen, sie zu hemmen, zu drücken, zu stoßen und mehr oder weniger heftig anzutreiben.

Gibt es nun tatsächlich einen reflexiven Tätigkeits- und Wirkungstrieb, so wird uns zwar aus ihm manches im menschlichen Seelenleben verständlich, was uns sonst unverständlich bliebe, so daß die verstehende Psychologie ihn notwendig berücksichtigen muß, aber seine Ausartung zu einer Sucht zeigt uns auch, wie sinnlos und unverständlich dieser Trieb für sich genommen ist. Was wir im Seelenleben aus ihm verstehen können, ist daher keineswegs schon letztlich verstanden. Denn er selbst ist nur dann verständlich, wenn er im Dienst eines tieferen Triebes sein Maß und seinen Sinn erhält und sich dadurch in den Schranken bewegt, die er in normalen Fällen einhält.

4. Der Trieb nach reflexiver Macht.

Die reflexive Macht ist die Macht über die eigene Seele und das eigene Seelenleben, während die früher betrachtete transitive Macht sich nur auf dasjenige bezieht, was außerhalb der eigenen Seele liegt,

also eine Macht über den eigenen Leib, über die Natur, die Pflanzen, die Tiere, die anderen Menschen, die sozialen Gemeinschaften und über die verschiedenen Kulturgebiete ist. Die Seele nun, die reflexive Macht erstrebt, kann damit andere reflexive Ziele verfolgen, so z. B. um mit dieser Macht besonders kräftig auf sich selbst einwirken zu können, selbst wenn es ihr wehe tut; oder, um sich selbst und ihr Seelenleben wertvoller machen und von bestimmten Unwerten befreien zu können. Dann geht ihr Streben nach Selbstmacht aus den anderen reflexiven Trieben hervor und weist nicht auf einen besonderen Trieb nach reflexiver Macht hin. Auf der anderen Seite kann dieses reflexive Streben aber ganz im Dienste von transitiven Trieben stehen und aus ihnen hervorgehen. Das ist z. B. dann der Fall, wenn die erstrebte Selbstmacht nur dazu dienen soll, gewisse transitive Güter, etwa die Achtung bestimmter anderer Menschen zu erwerben; oder nur dazu, gewisse äußere Leistungen, etwa ein technisches oder künstlerisches Werk zu schaffen. In diesen Fällen wird also die Selbstmacht nicht um ihrer selbst willen, sondern um anderer reflexiver oder transitiver Ziele willen erstrebt; und das Streben geht dabei über das Ziel der Selbstmacht hinaus. In anderen Fällen dagegen geht die reflexive Zielung nicht über die Selbstmacht hinaus zu anderen reflexiven oder transitiven Zielen, sondern scheint auf die Selbstmacht um ihrer selbst willen zu gehen und in dem Haben der Selbstmacht ihr befriedigendes Ende zu finden. Die menschliche Seele will dann, auch ohne jede Dienstbeziehung zu den bisher angegebenen reflexiven und transitiven Trieben, eine bestimmte Macht über sich selbst, eine gewisse Selbstbeherrschung erlangen. Das deutet darauf hin, daß in ihr ein besonderer Trieb nach reflexiver Macht vorhanden ist.

Beseelt von dem Triebe nach Selbstmacht wird die menschliche Seele nicht nur die Selbstmacht, die sie schon hat, zu erhalten und ihrer inne zu werden suchen, indem sie z. B. allerlei Unannehmlichkeiten, Schmerzen, Schwierigkeiten und Gefahren aufsucht, die ihr Gelegenheit geben, ihre Selbstmacht zu erproben und zu fühlen; sie wird weiter nicht nur alle Situationen zu vermeiden suchen, in denen sie sich vielleicht als selbstohnmächtig erweisen oder ihrer Selbstohnmacht inne werden könnte; sondern sie wird auch nach alle dem streben, was ihrer Meinung nach ihre Selbstmacht zu erweisen, zu

steigern und zu erweitern vermag, und alles das zu vermeiden suchen, was ihre Selbstmacht zu vermindern und einengen könnte. Diese aus dem Selbstmachttrieb hervorsprießenden praktischen Zielungen üben dann einen entsprechenden Einfluß auf die Beschaffenheit und den Verlauf des Seelenlebens aus. Soweit dieser Einfluß reicht, soweit wird das Seelenleben aus dem Selbstmachttrieb und seinen Auswirkungen verständlich. Die verstehende Psychologie muß also auch diesen Trieb zur Verständlichmachung des menschlichen Seelenlebens herbeiziehen.

Es ist jedoch nicht möglich, den Trieb nach reflexiver Macht als den einzigen und letzten Trieb der menschlichen Seele zu betrachten. Denn alle die anderen bisher genannten Triebe, von denen das Seelenleben sicher mitbestimmt wird, lassen sich nicht auf ihn allein zurückführen. Die praktischen Zielungen, die aus diesen anderen Trieben entspringen, sind tatsächlich nicht immer nur darauf gerichtet, der Gewinnung, der Erhaltung, der Erhöhung und der Erweiterung der Selbstmacht zu dienen. Es würde z. B. eine Verdrehung der seelischen Tatsachen bedeuten, wenn man jede praktische Zielung, die auf die Förderung des Wohles anderer Menschen gerichtet ist, letztlich aus dem Trieb nach Selbstmacht ableiten wollte. Und ebenso sind viele praktische Zielungen nach transitiven Gütern und gegen transitive Übel, nach transitiven Leistungen, transitiven Tätigkeiten, transitiver Macht und transitivem Leben, und andererseits auch viele Zielungen nach Selbstwert, nach reflexiven Leistungen und reflexiver Tätigkeit mehr oder weniger unabhängig von dem Trieb nach Selbstmacht. Manche sind sogar mit dem Verzicht auf Erhöhung oder Erweiterung der Selbstmacht verbunden. Um ein möglichst volles und genaues Verständnis des menschlichen Seelenlebens zu erreichen, wird man also außer dem Selbstmachttrieb auch alle die anderen bisher aufgefundenen transitiven und reflexiven Triebe berücksichtigen müssen.

Außerdem ist auf jeden Fall die Frage noch offen, ob denn der Selbstmachttrieb der menschlichen Seele auch selbstverständlich sei, d. h. ob es im Wesen der Seele einsichtig notwendig liege, daß sie überhaupt nach Macht über sich selbst und über ihr Seelenleben strebt. Erst die Einsicht in das Wesen der menschlichen Seele kann hierüber entscheiden; und sie kann auch erst darüber ent-

scheiden, innerhalb welcher Schranken der Selbstmachttrieb für die menschliche Seele selbstverständlich ist. Denn an und für sich ist ja der Selbstmachttrieb schrankenlos, d. h. es ist in ihm selbst kein verständlicher Grund gelegen, warum er nicht nach absoluter und totaler Selbstmacht streben sollte. Tatsächlich sehen wir denn auch, daß da, wo der Selbstmachttrieb sich von jeder Bestimmung durch einen tieferen Trieb losreißt, wo er rein für sich auftritt, er sogleich maßlos wird und nach absoluter Willkürmacht über die ganze eigene Seele und das ganze eigene Seelenleben strebt. Diese maßlose Sucht nach Selbstmacht ist aber sinnlos und für die Seele durchaus nicht einsichtig selbstverständlich. Der von der Sucht nach Selbstmacht besessene Mensch wird auch durch die jeweils erreichte Selbstmacht nie befriedigt werden; und er wird, falls er sich nicht doch in die Bewunderung durch andere Menschen flüchtet, gelegentlich vor die verzweifelte Frage gestellt: „wozu das alles?“ und dadurch selbst auf die Sinnlosigkeit seines Strebens aufmerksam werden. So gewiß also der Selbstmachttrieb in der menschlichen Seele vorhanden ist, so gewiß kann er nicht als ein letzter und ihr selbstverständlicher Trieb betrachtet werden.

Lassen wir uns nun durch die Analogie der reflexiven Triebe mit den transitiven Trieben weiter leiten, so finden wir im menschlichen Seelenleben noch einen Trieb nach reflexivem Leben überhaupt wirksam, der dem Trieb nach transitivem Leben entspricht.

5. Der Trieb nach reflexivem seelischen Leben.

Wenn die menschliche Seele längere Zeit ganz nach außen gelebt hat, wenn sie sich ausschließlich mit ihrem eigenen Leib, ihrer Kleidung, ihrem Besitz, mit der Natur, den Pflanzen, den Tieren und anderen Menschen, mit den äußeren Gegenständen ihrer Berufsarbeit, mit sozialen Gemeinschaften und irgendwelchen Kulturgebilden beschäftigt hat, wenn also ihr Seelenleben lange Zeit fast nur aus transitiven Seelenregungen bestanden hat, dann sehen wir in ihr einen immer stärker werdenden Drang anwachsen, sich aus der Hingenommenheit an das Äußere zurückzuziehen, zu sich selbst zurückzukommen und nun endlich auch reflexives Leben zu entfalten. Wird sie dann nicht weiter zwangsmäßig nach außen gezogen, so führt dieser Drang dazu, daß ihre bisher versunkene

Seele und ihr bisher versunkenes Seelenleben in ihr reflexives Bewußtsein emportauchen und mit Heimkehrbefriedigung von allerlei reflexiven Regungen bestrahlt werden. Gewiß kann ein Drang, zu sich selbst zurückzukommen und reflexive Regungen zu entfalten, auch aus anderen Trieben hervorgehen; er kann dazu dienen, die Seele für den Vollzug bestimmter äußerer Leistungen tauglicher zu machen, oder um eine gewisse Sebstmacht zu gewinnen, oder um irgendwelcher anderer Zwecke willen. Aber so ist es doch nicht in allen Fällen. Sondern zuweilen geht die Zielung dieses Dranges nicht zu anderen Zwecken hinaus, sondern nur auf die Entfaltung reflexiven Lebens überhaupt und findet in der Rückkehr zu sich selbst und in dem Eintritt reflexiven Lebens zunächst seine volle Befriedigung. Dann weist dieser Drang auf einen besonderen Trieb hin, aus dem er hervorgeht, nämlich auf den Trieb nach Entfaltung reflexiven Lebens überhaupt. Dieser Trieb ist in der menschlichen Seele vorhanden, wenn er auch in verschiedenen Seelen verschieden stark ist, nicht gleich häufig sich regt und manchmal sogar verschüttet ist. Und aus der Wirksamkeit dieses Triebes lassen sich sicher manche Ereignisse im menschlichen Seelenleben erst verstehen oder besser verstehen. Auch er wird also von der verstehenden Psychologie notwendig berücksichtigt werden müssen.

Wenn man nun zuweilen in der Philosophie behauptet hat, das einzige und letzte Ziel des ganzen menschlichen Seelenlebens bestehe darin, daß die Seele zu sich selbst komme; der einzige und letzte Grundtrieb sei der Trieb der Seele „zum Selbstbewußtsein zu gelangen", oder besser, reflexive Seelenregungen zu entfalten, so zeigt doch die genauere Betrachtung des menschlichen Seelenlebens, daß mit dieser Behauptung ein wirklich vorhandener Trieb unberechtigterweise zum Alleinherrscher in der menschlichen Seele gemacht wird. Denn viele der praktischen Zielungen, die im menschlichen Seelenleben auf etwas „Äußeres" gerichtet sind, bilden, wenn man jede gewaltsame Umdeutung unterläßt, gar keine Wege zu dem Ziel der Seele, zu sich selbst zu kommen; sie sind nicht durchseelt von der Zielung, irgendwelche reflexiven Seelenregungen zu entfalten. So können z. B. die Zielungen auf äußere Leistungen, etwa die Zielungen, bestimmten anderen Menschen eine bestimmte Freude zu bereiten, durchaus nicht immer aus dem Trieb abgeleitet

werden, in sich selbst reflexives Leben zu entfalten. Der Trieb, zu sich selbst zu kommen, ist also sicher nicht der einzige Trieb der menschlichen Seele.

Ob nun dieser Trieb ein letzter und für die menschliche Seele selbstverständlicher Trieb ist, läßt sich nicht ohne weiteres erkennen. Wir haben früher gesehen, daß es nicht notwendig zu dem Wesen einer Seele überhaupt gehört, irgendwelche reflexiven Regungen, also auf sich selbst und ihr eigenes Seelenleben gerichtete Regungen zu haben. Es ist daher auch nicht für jede beliebige Seele selbstverständlich, von einem Trieb nach reflexivem Seelenleben erfüllt zu sein. Allerdings zeichnet sich speziell die menschliche Seele durch das Vorhandensein von reflexiven Regungen in ihr aus. Es wird also wohl im spezifischen Wesen der menschlichen Seele begründet liegen, daß sie nach reflexiven Seelenregungen strebt. Um aber einsichtig zu erkennen, daß es so ist, daß also der Trieb nach reflexivem Leben der menschlichen Seele selbstverständlich ist, wird erst das spezifische Wesen der menschlichen Seele zu klären sein. Dann erst wird das Verständnis der seelischen Vorgänge aus diesem Trieb ein abgeschlossenes sein.

Zusammenfassung.

Wir haben zunächst das menschliche Seelenleben und seinen Verlauf in der Zeit überblickt. Wir haben gesehen. daß dieses Leben zum allergrößten Teil in meinender Zielung auf Gegenstände bezogen ist. Diese Gegenstände liegen zum Teil außerhalb der Seele, und die meinenden Zielungen darauf sind demgemäß transitive, d. h. die eigene Seele überschreitende. Die anderen Gegenstände der seelischen Regungen liegen innerhalb der eigenen Seele, und die meinenden Zielungen darauf sind demnach reflexive, d. h. auf die eigene Seele und das eigene Seelenleben zurückgebeugte. Daher die Unterscheidung der seelischen Regungen in transitive und reflexive. Einige wenige seelische Regungen sind ohne gegenständliche Zielung, also intransitive. Jn dem Bemühen, das Seelenleben des normalen, erwachsenen und wachen Menschen möglichst vollständig und genau zu verstehen, sind wir dann auf die praktischen, im Unterschied von den bloß meinenden Zielungen gestoßen, die in mannigfachen Verästelungen und Verzweigungen das menschliche Seelenleben durch-

ziehen und es in ihrem Sinne bestimmen. Diese praktischen Zielungen weisen nun unmittelbar oder mittelbar zurück auf eine bestimmte Anzahl von seelischen Trieben, aus denen sie hervorquellen und deren direkte oder indirekte Erweisungen sie sind. Es waren die fünf transitiven und die analogen fünf reflexiven Triebe, von denen die ersteren auf etwas außerhalb der betrachteten Seele, die zweiten dagegen auf etwas innerhalb ihrer gerichtet sind. Zusammengenommen zielen beide Arten von Trieben zunächst darauf hin, ein gewisses transitives und ein reflexives Leben zu entfalten; sie suchen dann der Seele eine gewisse äußere und innere Macht zu verschaffen; darüber hinaus drängen sie, sich überhaupt tätig und wirkend nach außen und innen zu erweisen; sie verlangen dann weiter die Vollbringung gewisser äußerer und innerer Leistungen; und schließlich streben sie danach, im Äußeren und im Inneren allerlei vermeintlich Wertvolles zu „haben" und von allerlei vermeintlich Unwertvollen frei zu sein.

Von jedem dieser zehn Triebe kann eine unbeschränkte Mannigfaltigkeit von praktischen Zielungen ausgehen, die sich auf alle möglichen, für die Seele vorhandenen, Gegenstandsgebiete und auf alle möglichen vermeintlichen Mittelziele richten. Dadurch kann jeder Trieb das ganze Seelenleben mehr oder weniger in seinem Sinne bestimmen. Wirken gleichzeitig alle Triebe zusammen, so kann jede einzelne der vorhandenen praktischen Zielungen gleichzeitig von mehreren oder von allen diesen Trieben gespeist sein; sie ist dann eine Resultante aus den verschiedenen Triebregungen. Denn die seelischen Triebe wirken nicht nur nacheinander und gesondert nebeneinander, sondern auch gleichzeitig miteinander, füreinander und gegeneinander in einem und demselben Seelenleben, das sie alle, jeder in seinem Sinne, zu beeinflussen suchen.

Wenn sich nun die Triebe in ihren zugehörigen Zielungsverästelungen regen und das seelische Leben bestimmen, so brauchen diese einzelenen praktischen Zielungen, wie es ja für alle seelischen Regungen gilt, durchaus nicht auch dem betr. seelischen Subjekt reflexiv bewußt zu sein. Sind sie aber einmal wirklich reflexiv bewußt, so braucht deshalb das seelische Subjekt noch nicht zu erkennen, aus welchen Trieben diese praktischen Zielungen entspringen. Es kann nicht nur diesen oder jenen wirklich vorhandenen Triebbeitrag in der praktischen Zielung völlig übersehen, sondern es

kann sich darüber auch gründlich irren, indem es eine praktische Zielung auf einen Trieb zurückbezieht, der tatsächlich mit ihr gar nichts zu tun hat. Ja, gewisse Triebe, wie z. B. der Selbstwerttrieb, führen leicht selbst zu Täuschungen, indem sie z. B. das seelische Subjekt verführen alle praktischen Zielungen immer nur auf vermeintlich wertvolle oder wertvollere Triebe als ihre Quellen zurückzuführen. Die richtige Ausdeutung der jeweils vorhandenen praktischen Zielungen auf ihre wirklichen Triebgrundlagen ist daher für die menschliche Seele eine ziemlich schwierige Aufgabe. Nichts ist törichter als die leichtsinnige Erklärung: „Ich werde wohl selbst am besten wissen, aus welchen Trieben ich das und das erstrebe und tue, oder warum ich es erstrebt und getan habe."

Damit die angeführten Triebe sich in entsprechenden praktischen Zielungen regen und das seelische Leben in ihrem Sinne bestimmen, ist übrigens das Eingreifen des freitätigen Ich nicht nötig, sondern zunächst und immer wieder treten die Triebregungen auf und wirken in dem seelischen Leben ohne jede Mithilfe des freitätigen Ich; sie gehören dem seelischen Selbstgetriebe an, das unwillkürlich „von selbst" oder in Reaktion auf „äußere" Einwirkungen entsteht und verläuft. Aber in der entwickelten menschlichen Seele kommen nun doch tatsächlich zu den unwillkürlichen, automatischen und reaktiven Triebregungen die Akte des freitätigen Ich hinzu und üben ihrerseits einen modifizierenden Einfluß auf die Triebregungen und auf das übrige Seelenleben aus. Durch diese freitätigen Akte erfährt das menschliche Seelenleben eine zusätzliche Einwirkung, die aus den bisher genannten transitiven und reflexiven Trieben nicht zu verstehen ist. Ebenso sind die nomologischen Regungen, in denen sich das freitätige Ich verbindlich aufgefordert weiß, sich den Triebregungen gegenüber in bestimmter Weise freitätig zu verhalten, und auch die Wirkungen dieser vernommenen Forderungen nicht ohne weiteres aus den Regungen der genannten Triebe verständlich. In diesen Fällen trifft also die verstehende Psychologie, die das ganze menschliche Seelenleben nur aus jenen Trieben verstehen möchte, auf unübersteigbare Verständnisschranken.

Weitere Verständnisschranken ergeben sich aber schon vorher aus der Tatsache, daß die meisten der angeführten Triebe in sich selbst kein Maß für ihre Ziele haben, sondern an sich maßlos sind,

und daß ihr Vorhandensein in der menschlichen Seele eine unverständliche Tatsache bleiben müßte. Im Normalfall der menschlichen Seele sind nun freilich diese Triebe durchaus nicht wirklich maßlos, sondern jeder von ihnen hält tatsächlich in den einzelnen Seelen bei einem bestimmten Maß seines Zieles von innen her an. Hier darf aber die verstehende Psychologie nicht dabei stehen bleiben, bloß festzustellen, daß die obigen Triebe in den einzelnen Seelen tatsächlich nicht ins Maßlose zielen, daß jeder Trieb vielmehr in jeder Seele jeweils sein individuell bestimmtes Maß einhält und nur in anormalen Fällen maßlos auswuchert, sondern sie muß weiter fragen, woher denn in den normalen Fällen diese Maßgebung der Triebziele verständlicherweise kommt. — Man könnte nun meinen, jeder der angeführten Triebe sei zwar in sich maßlos, aber jeder werde durch die gleichzeitige Wirkung der anderen Triebe eingeschränkt, so daß sie sich gegenseitig ihr Maß gäben. Indessen würde uns diese Meinung doch nicht im wirklichen Verständnis weiterbringen. Denn erstens bleibt das Vorhandensein an sich maßloser Triebe in der menschlichen Seele dann noch immer unverständlich. Zweitens würde auch die gegenseitige Einschränkung der Triebe, soweit sie wirklich stattfindet, zunächst nur eine unverständliche Tatsache sein. Und drittens würde durch eine solche gegenseitige Einschränkung jeder Trieb sein Maß nur „von außen", eben von den anderen Trieben her, erhalten, während doch das wirkliche Seelenleben zeigt, daß die Triebzielungen oft von vornherein ihr Maß in sich selbst haben. Wenn z. B. eine menschliche Seele in ihrem Trieb nach äußeren Gütern oder nach transitiven Leistungen sich auf ein bestimmtes Maß und auf bestimmte Arten von solchen Gütern und Leistungen einschränkt, so geschieht dies nicht immer nur deshalb, weil ihr andere der genannten Triebe „von außen" die Einschränkung auferlegen und auch nicht nur deshalb, weil ihr unter den gegebenen Umständen ein größeres Maß von äußeren Gütern oder Leistungen, oder andere Arten von solchen Gütern und Leistungen vermeintlich nicht erreichbar wären, sondern oft ist die Beschränkung sogleich von innen her gegeben, indem der Trieb nach äußeren Gütern und Leistungen von sich aus gar nicht über dieses Maß und diese Arten hinausgeht. Gerade die Herkunft dieser ursprünglichen Maßgebung der verschiedenen Triebe ist es aber, die verständlich zu machen ist. Wir stehen aber schließ-

lich noch vor einer weiteren Verständnisschranke. Denn wenn auch verständlich gemacht wäre, daß jeder einzelne der angeführten Triebe in der menschlichen Seele vorhanden ist, so würde doch noch verständlich zu machen sein, daß die menschliche Seele gerade von dieser Mehrheit von Trieben erfüllt ist. Zur bequemen und einfachen Lösung dieses Problems bietet sich hier wiederum die Theorie des psychischen Hedonismus dar, die hier jedoch ebensowenig, wie früher für die einzelnen Triebe, das gesuchte Verständnis bringen kann. Man scheint zwar alle Schwierigkeiten überwinden zu können, wenn man die folgende hedonistische Überlegung macht: Jeder der angeführten Triebe, mag er zunächst gehen, worauf er will, strebt doch schließlich nach Lust und nur nach Lust, resp. nach Freiheit von Unlust. Dies ist das gemeinsame Ziel aller Triebe. Und dieses Ziel zu erstreben, ist der Seele einsichtig selbstverständlich. Die Tatsache, daß gerade diese Mehrheit von Trieben in der menschlichen Seele vorhanden ist, wird dann einfach daraus verständlich, daß die verschiedenen Ziele dieser Triebe eben dasjenige sind, was der menschlischen Seele Lust bereitet. Da die Seele selbstverständlich Lust will, da sie aber die Lust nicht direkt erlangen kann, so wird sie selbstverständlich nach allem demjenigen streben, was ihr diese Lust verschaffen kann. So scheint ein abschließendes Verständnis für das Vorhandensein gerade dieser Mehrheit von Trieben und damit auch ein restloses Verständnis des ganzen menschlichen Seelenlebens gewonnen zu sein.

Aber es ist, wie wir schon früher gesehen haben, erstens noch fraglich, ob es der menschlichen Seele selbstverständlich ist, nur nach Lust und nach Freiheit von Unlust zu streben, ob also aus dem Wesen der menschlichen Seele einsichtig notwendig folgt, daß sie nur die Gewinnung von Lust und das Freisein von Unlust zum eigentlichen Ziel habe. Normalerweise strebt sie ja nicht nach Lust, sondern nach allen möglichen anderen Zielen, deren Erreichung ihr vielleicht Lust bereiten kann. Und sie strebt nach ihren Zielen nicht immer nur um der Lust willen, die möglicherweise dadurch zu erreichen wäre, sondern meistens um der eigenartigen Ziele selbst willen. Zweitens führt jener hedonistische Versuch der Verständlichmachung selbst eine Fülle von unverständlichen Tatsachen ein und stützt sich auf sie, indem er behauptet, daß alle die verschiedenartigen Ziele der

obigen Triebe der menschlichen Seele Lust bereiteten und deshalb erst von ihr verständlicherweise erstrebt würden. Selbst wenn es eine Tatsache wäre, daß alle jene Triebziele auch schon vor aller Wirksamkeit von Trieben der menschlichen Seele Lust bereiteten, so würde diese angebliche Tatsache doch erst selbst noch verständlich zu machen sein. Denn ohne weiteres ist es nicht zu verstehen, daß alle diese verschiedenartigsten Zielgegenstände in der menschlichen Seele eine gleichartige „Wirkung", nämlich Lustgefühle zu erregen vermögen. Es besteht ja im Gegenteil die wahrscheinliche Möglichkeit, daß nicht die Lust das Erste und die Triebe das Abgeleitete und Zweite sind, sondern daß vielmehr die Triebe die erste und notwendige Grundlage dafür sind, daß etwas überhaupt Lust bereitet. Dann würde nur dasjenige der Seele Lust bereiten, worauf schon vorhandene Triebe hinzielen. Damit wäre die Ableitung aller anderen Triebe aus dem Lusttrieb eine direkte Verkehrung der tatsächlichen Verhältnisse. Auf jeden Fall kann durch die hedonistische Überlegung kein letztes abschließendes Verständnis des menschlichen Seelenlebens gewonnen werden.

Ebensowenig kann durch Rückgang auf einen allgemeinen Werttrieb die noch bestehende Verständnisschranke beseitigt werden. Man könnte ja meinen, das noch unverständlich gebliebene Zusammensein gerade jener angeführten Triebe in der menschlichen Seele werde letztlich verständlich, wenn man zunächst darauf achte, daß die Ziele aller dieser Triebe von der Seele für wertvoll gehalten werden und daß sie nur deshalb von ihr erstrebt würden, weil sie ihr wertvoll erscheinen. Die äußeren und inneren Güter, die äußeren und inneren Leistungen, die transitive und reflexive Betätigung, die äußere und innere Macht, das transitive und das reflexive Leben — sie werden doch wohl alle für wertvoll gehalten und gerade nur deshalb zu Gegenständen praktischer Zielungen. Alle angeführten Triebe haben also das Gemeinsame, daß sie danach streben, etwas Wertvolles zu haben oder zu tun. Daß aber die menschliche Seele danach strebe, alles, was ihr wertvoll erscheine, zu haben oder zu tun, das sei ihr einsichtig selbstverständlich; sie strebe ihrem Wesen gemäß oder von Natur aus nach der Realisierung von Werten und nur nach der Realisierung von Werten. Da sie aber die Werte nicht an sich, sondern nur dadurch realisieren könne, daß sie die Gegenstände, die Wert

haben, verwirkliche, so werde sie selbstverständlich nach allem streben, was vermeintlich Wert hat. Aus einem allgemeinen Werttrieb scheint hiernach das abschließende Verständnis für alle anderen Triebe und damit für das ganze menschliche Seelenleben gewonnen werden zu können.

Aber erstens haben wir schon gesehen, daß die menschliche Seele tatsächlich nicht nach der Realisierung jeden beliebigen Wertes strebt; es ist ihr nicht einsichtig selbstverständlich, von dem Trieb nach Realisierung von Werten überhaupt erfüllt zu sein. Sie strebt normalerweise überhaupt nicht nach den Werten, sondern nach den Gegenständen, die vermeintlich Wert haben; und sie erstrebt diese wegen ihrer Eigenart und nicht nur, weil sie geeignet sind, Werte zu realisieren. Und zweitens wird auch hier wieder eine Fülle von noch unverstandenen Tatsachen angeführt, indem man sich damit zufrieden gibt, darauf hinzuweisen, daß die Ziele der oben erkannten Triebe ausnahmslos der Seele wertvoll erscheinen. Denn solange nicht erkannt ist, warum alle diese verschiedenen Ziele der menschlichen Seele wertvoll erscheinen, solange dies als eine Tatsache bloß hingenommen werden muß, ist auf diesem Wege kein letztes Verständnis der Triebe und des Seelenlebens zu gewinnen. Es wäre möglich, daß die Werte, die für die Zielsetzung des Menschen in Betracht kommen, gerade dadurch bestimmt sind, daß sie gewissen Trieben der menschlichen Seele entsprechen. Dann wären die Triebe das Erste, und es wäre zugleich verständlich, daß die Seele nicht ausnahmslos nach dem strebt, was überhaupt Wert zu haben scheint, sondern nur nach demjenigen, was für ihre schon vorhandenen Triebe vermeintlich Bedeutung hat. Nicht die Werte an sich, die den Gegenständen zukommen mögen, sondern die Werte, die sie vermeintlich für die Triebe haben, sind das Entscheidende für die Zielsetzung. Auch der Rückgang auf einen allgemeinen Werttrieb kann also das Verständnis nicht zum letzten Abschluß bringen. Vielmehr wird das Streben nach abschließendem Verständnis des menschlichen Seelenlebens zu weiteren Nachforschungen getrieben.

Ist nun nachgewiesen, daß jene fünf transitiven und jene fünf reflexiven Triebe in der menschlichen Seele vorhanden sind; ist gezeigt, daß aus jedem dieser Triebe ein verästeltes und verzweigtes

System praktischer Zielungen verständlicherweise hervorgeht und das übrige Seelenleben seinem Sinne gemäß bestimmt; ist erkannt, daß die verschiedenen Systeme praktischer Zielungen, die aus den verschiedenen Trieben hervorgehen, gleichzeitig in der einen Seele vorhanden sind und sich zur sinngemäßen Bestimmung des einen Seelenlebens vereinen, miteinander streiten, sich gegenseitig modifizieren und einschränken, und daß dadurch das Seelenleben in großem Umfange verständlich wird, so ist damit also das Ziel der verstehenden Psychologie noch nicht vollständig erreicht. Durch die vorangehenden Betrachtungen hat sich nur herausgestellt, was denn noch zu suchen ist. Es ist nämlich noch nachzuforschen, ob es in der menschlichen Seele nicht einen letzten Grundtrieb, einen Urtrieb gibt, der ihr einsichtig selbstverständlich ist und der sich verständlicherweise gerade in die Mannigfaltigkeit der bisher gefundenen fünf transitiven und fünf reflexiven Triebe gliedert und ihnen zugleich ihr nötiges Maß und ihren normalen Sinn gibt.

Da wir hier an dem entscheidenden Punkt der verstehenden Psychologie stehen, so sei zunächst noch ein wenig geklärt, was wir denn eigentlich noch suchen, damit wir es leichter finden können. Wir suchen den letzten Grundtrieb, der der menschlichen Seele selbstverständlich ist; d. h. wir suchen einen Trieb, der auf etwas hinzielt, was nicht um eines anderen Zieles willen, sondern rein um seiner selbst willen erstrebt wird, und einen Trieb, der zugleich einsichtig notwendig mit dem Wesen der menschlichen Seele gegeben und deshalb ihr einsichtig selbstverständlich ist. Diesem Trieb sollen außerdem alle anderen Triebe verständlicherweise dienen, d. h. alle praktischen Zielungen, die aus den bisher gefundenen Trieben hervorgehen und die das seelische Leben so bestimmen, daß es aus ihnen verständlich wird, sollen letztlich auf die Befriedigung dieses selbstverständlichen Urtriebes hinzielen, also alle auf dieses eine Ziel hin konvergieren. Und dieser Urtrieb soll all den anderen Trieben nicht nur ihr letztes Ziel setzen und ihnen dadurch den letzten Sinn verleihen, sondern ihnen auch das Maß, das sie im Normalfalle haben, geben können. Solange ein solcher Urtrieb alle die anderen Triebe wirklich ganz durchherrschen würde, solange also die anderen Triebe sich nicht von diesem Urtrieb losreißen, nicht entarten, auswuchern und maßlos werden würden, sondern ihm ausschließlich dienen würden, solange

würde die menschliche Seele auf dem sicheren Wege zu ihrer restlosen und tiefsten Befriedigtheit dahinleben.

Dies ist also das Gesuchte. In verschiedener Weise könnte man nun dies Gesuchte zu finden unternehmen. Zunächst könnte man im Anschluß an unsere bisherigen Ergebnisse den forschenden Blick längere Zeit sinnend auf die menschliche Seele mit ihren fünf transitiven und fünf reflexiven Trieben und mit ihrem durch sie bestimmten Seelenleben gerichtet halten und fragen, worauf denn diese Seele mit ihren Trieben, mit den daraus hervorgehenden praktischen Zielungen und mit all den seelischen Regungen, die in unaufhörlich sich veränderndem Gewühle alle für sie vorhandenen Gegenstandsgebiete durchstreifen, eigentlich letzten Endes hinaus will. Geleitet von dem Totalbild, das man vor Augen hat, könnte man das letzte, das Urziel der menschlichen Seele zu erraten suchen, indem man jedes vermutete Urziel in engem Anschluß an die vorliegenden Tatsachen daraufhin prüft, ob es die geforderten Bedingungen auch wirklich erfüllt, und dies solange fortsetzt, bis man das rechte Urziel gefunden hat.

Man könnte zweitens damit beginnen, jeden einzelnen der bisher aufgefundenen Triebe daraufhin zu untersuchen, woher er denn, solange er nicht offensichtlich maßlos geworden ist, sein Maß bekommt; was also z. B. macht, daß der äußere Habtrieb nicht unbeschränkt nach dem Haben von äußeren Gütern überhaupt, daß der äußere Leistungstrieb nicht nach allen möglichen Leistungen überhaupt, daß der äußere Machttrieb nicht nach unbeschränkter äußerer Macht überhaupt strebt; und daß ebenso der reflexive Selbstwerttrieb nicht auf Anhäufung aller möglichen Werte im Selbst, der reflexive Leistungstrieb nicht auf Vollbringung aller möglichen inneren Leistungen, und der reflexive Machttrieb nicht auf Gewinnung unbeschränkter Selbstmacht hinzielt. Hätte man dies im einzelnen erkannt, so wäre weiter zu untersuchen, ob das, was bei diesen verschiedenen Trieben jeweils die Maßgebung vollzieht, nicht vielleicht überall ein und derselbe tiefere Trieb ist, und ob dieser der Urtrieb ist, dessen Dasein in der menschlichen Seele einsichtig selbstverständlich ist und der verständlicherweise alle die anderen Triebe aus sich hervorgehen läßt.

Drittens könnte man zunächst diejenigen seelischen Erlebnisfälle aufsuchen, in denen nicht bloß eine vorläufige, sondern eine endgültige Befriedigtheit der menschlichen Seele dann eintritt, wenn die bisher

angeführten Triebe ihr Ziel erreichen. In jedem solchen Falle wäre dann nachzuforschen, ob diese endgültige Befriedigtheit bloß darauf beruht, daß der betreffende Trieb sein Ziel erreicht hat, oder ob nicht vielmehr in allen solchen Fällen ein und derselbe tiefere Trieb seine Erfüllung findet und darin gerade die endgültige Befriedigtheit gründet. Glaubt man dann, einen solchen tieferen Trieb in allen Fällen gefunden zu haben, so wäre zu prüfen, ob er wirklich der gesuchte selbstverständliche Urtrieb der menschlichen Seele ist.

Da jedoch am Ende jedes dieser drei möglichen Wege immer noch die entscheidende Frage zu lösen ist, ob denn das vermutete Urziel, bzw. der vermutete Urtrieb auch der menschlichen Seele ihrem Wesen nach einsichtig selbstverständlich sei, so wird es am zweckmäßigsten sein, einen vierten möglichen Weg einzuschlagen, indem man zunächst das Wesen der menschlichen Seele genügend aufzuhellen sucht, um zu erkennen, worauf eine Seele dieses Wesens selbstverständlich letzten Endes einzig und allein hinstreben wird. Ist dann das selbstverständliche Urziel und der selbstverständliche Urtrieb der menschlichen Seele erkannt, so ist dieser Urtrieb an den Anfang unserer früheren Ergebnisse zu stellen, also vor die verschiedenen Triebe, deren mannigfach verästelte und sich gegeneinander ausgleichende praktische Zielungen das menschliche Seelenleben durchziehen, es in ihrem Sinne bestimmen und es dadurch bis zu einem gewissen Grade verständlich machen. Und dann ist zu untersuchen, ob dieser Urtrieb mit den anderen Trieben in solcher Verbindung steht, daß er dem schon gewonnenen Verständnis nach rückwärts den letzten Grundabschluß und nach vorwärts, nach der Folgenseite, die noch nötige Erweiterung zu geben vermag.

Bisher war die menschliche Seele noch im Dunkeln liegen gelassen worden; sie war nur als das seelische Subjekt betrachtet worden, das den letzten Ausgangs- und Quellpunkt aller seelischen Regungen und den Sitz der fünf transitiven und der fünf reflexiven Triebe bildet. Das Streben nach letztlich abschließendem Verständnis des menschlichen Seelenlebens zwingt uns nun, dieses Dunkel zu lichten und die Seele selbst in ihrer Eigenart immer deutlicher hervortreten zu lassen, bis wir erkennen, welcher Urtrieb ihr wirklich selbstverständlich ist.

III. Abschnitt.

Das Wesen der menschlichen Seele und ihr Urtrieb.

I. Das Wesen der menschlichen Seele und ihr selbstverständlicher Urtrieb.

1. Es bedarf nicht der Psychologie, um den Menschen mit dem bekannt zu machen, was mit den Wörtern „die menschliche Seele" gemeint ist. Jeder Mensch kennt sich selbst als ein seelisches Wesen und er kennt zugleich eine größere oder kleinere Anzahl anderer menschlicher Seelen. Nur ist mit dieser Kenntnis nicht auch schon ohne weiteres eine richtige Erkenntnis der menschlichen Seele gegeben. Um diese zu gewinnen, muß man das gemeinte genauer ins Auge fassen und es bei sich in reflexiver Forschung und bei anderen Menschen in transitiver Forschung untersuchen. Tut man das, so läßt sich zunächst leicht feststellen, daß die menschliche Seele sowohl von dem menschlichen Körper und seinen Teilen, als auch von dem lebendigen menschlichen Leib und seinen Organen völlig verschieden ist und überhaupt nicht selbst den Raum mit einem körperlichen Stoff ausfüllt, sondern auf jeden Fall ein unkörperliches Gebilde ist. Wenn wir trotzdem bei einer Seele etwa von ihrer Größe oder von ihrer Schwere, von ihrer Härte u. dgl. sprechen, so sind diese seelischen Bestimmtheiten, wie jeder weiß, nicht als materielle gemeint. Da die Seele ein unkörperliches Gebilde ist, so ist sie auch für sich allein nicht sinnlich wahrnehmbar.

Nun ist das Seelenleben, das wir bisher allein betrachtet haben, ohne eine Seele gar nicht möglich, da es seinen dauernden Ursprungs- und letzten Quellpunkt einzig und allein in der Seele selbst hat. Aber die Seele ist nicht bloß der Ursprungsort des Seelenlebens. Wir haben gesehen, daß sie auch der Sitz der seelischen Triebe ist, d. h. daß sie die dauernden seelischen Grundlagen für das Auftreten bestimmter praktischer Zielungen in sich enthält. Auch damit ist jedoch ihr eigentliches Wesen noch nicht erfaßt, denn sie ist selbst ein eigenartiges Lebewesen, das sich in den Trieben und in dem Seelenleben selbst lebend erweist. Von ihr gilt, was bei allen Lebewesen zutrifft: sie ist nur wirklich vorhanden, solange sie lebt. Da nun Leben etwas ist,

was stetig entsteht und wieder vergeht, also unaufhörlich aus dem Inneren des Lebewesens erneuert werden muß, wenn es fortbestehen soll, so muß auch die Seele unaufhörlich ihr Leben von innen heraus erneuern, wenn sie weiter existieren will. Ja ihr eigenes Sein ist selbst ein fortwährendes Werden; sie selbst ist kein fertiges, erstarrtes Wesen, sondern ein Gebilde, das sich von innen her selbst stetig erneuert. Das von ihr selbst produzierte Leben ist nicht ein bloßes Mittel, um ein an sich totes Etwas im Sein zu erhalten, sondern sie ist von vornherein ein lebendiges Wesen, das sich im Sein erhält, indem es lebend sich fortwährend selbst erneuert.

2. Nun ist das Leben jedes eigenartigen Lebewesens, soweit es ungestört lebt, auch seiner Eigenart angemessen; und nur dann, wenn es seiner Eigenart angemessen lebt, hat das Lebewesen das rechte Sein, d. h. das Sein seiner Eigenart. Jedes Lebewesen strebt von Natur nach dem Leben, das seiner Eigenart entspricht. Es ist ein ihm selbstverständlicher Trieb, in seiner Eigenart zu sein, d. h. zugleich, das seiner Eigenart entsprechende Leben zu leben. Da nun die menschliche Seele ein Lebewesen ist, so strebt sie selbstverständlich nach dem Leben, das eben ihrer Eigenart angemessen ist, also nach einem bestimmten seelischen Leben. Als menschliche Seele, als die sie gegenüber anderen nichtmenschlichen Seelen eine bestimmte Eigenart hat, wird sie selbstverständlich nach einem menschlichen Seelenleben streben. Sofern nun die einzelne menschliche Seele eine ursprüngliche individuelle Eigenart hat, die von denen der anderen individuellen menschlichen Seelen verschieden ist, wird sie selbstverständlich ein ihrer individuellen Eigenart entsprechendes seelisches Leben zu entfalten suchen.

3. Die menschliche Seele gehört zu denjenigen Lebewesen, die nicht von vornherein fertig entfaltet sind, sondern die sich erst im Laufe der Zeit aus Keimangelegenheiten zu ihrer vollen Eigenart auszeugen. Es gehört zu ihrem Wesen, ein sich in der Zeit auszeugendes seelisches Lebewesen zu sein. Es ist ihrem Wesen daher einsichtig selbstverständlich, nach dieser fortschreitenden Selbstauszeugung zu streben.

Um das Ziel zu bezeichnen, welches bestimmte Lebewesen von sich aus zu realisieren suchen, gebraucht man häufig die Wörter „Selbstentwicklung“ und „Selbstentfaltung“. Aber diese

Bezeichnung kann irreführen. Sie erweckt nämlich leicht die falsche Vorstellung, als sei das Lebewesen von Anfang an fertig da, als befinde es sich zunächst nur noch in einem zusammengewickelten oder zusammengefalteten Zustande. Dann erscheint die Selbstentwicklung als eine bloße Auseinanderwicklung, und die Selbstentfaltung als eine bloße Auseinanderfaltung eines schon fertig vorhandenen Lebewesens. Tatsächlich ist aber das Lebewesen, das noch nicht entwickelt oder entfaltet ist, auch noch nicht mit allen seinen Teilen, Eigenschaften, Kräften und Verhältnissen wirklich vorhanden, sondern großenteils erst im Keime angelegt.

Ebenso wäre es aber auch falsch, die Entwicklung oder Entfaltung eines Lebewesens als ein bloßes Wachsen, im Sinne des Größer- und Umfangreicherwerdens zu betrachten. Denn, wenn ein Lebewesen sich entwickelt oder entfaltet, so wird es nicht nur größer und umfangreicher. Der sog. Wachstumstrieb, der so oft als ein Grundtrieb der Lebewesen angeführt wird, ist außerdem durchaus kein letzter und kein selbstverständlicher Trieb jedes Lebewesens, sondern er ist nur bei denjenigen Lebewesen verständlich, zu deren Vollauszeugung eine größere Größe und ein größerer Umfang gehört, als sie schon haben. Und auch dann ist er nur verständlich, wenn er nicht auf Wachstum überhaupt bis ins Unendliche strebt (denn dies wäre ja eine völlig sinnlose Vergrößerungssucht), sondern wenn er eingeschränkt ist auf diejenige Größe, die dem zu entwickelnden Lebewesen angemessen ist.

Auf jeden Fall ist die menschliche Seele nicht von vornherein in zusammengewickeltem oder zusammengefaltetem Zustande fertig da und auch nicht schon in Miniaturform fertig ausgezeugt. Ihr selbstverständlicher Trieb nach Selbstauszeugung ist daher nicht ein Trieb nach Auseinanderwicklung oder Auseinanderfaltung einer fertigen Seele, aber auch nicht ein Trieb einer fertigen Miniaturseele, bloß größer zu werden. Sondern er ist ein Trieb, das erst zu werden, was im Keime in ihr angelegt ist. Sein Ziel ist die Verwirklichung eines bestimmten seelischen Lebewesens von innen her nach einer im Keime angelegten Vorzeichnung.

Das, was die Seele in ihrem Selbstauszeugungstrieb zu verwirklichen sucht, das hat sie sich nicht frei gewählt, sondern das ist schon vor aller Möglichkeit der freien Wahl in ihr festgelegt. Und

zwar nicht als eine bloße Möglichkeit, so werden zu können; denn die menschliche Seele hat an sich die Möglichkeit, auch anders zu werden, als sie ihrem Urtrieb nach werden will. Das Ziel ihres Urtriebes nach Selbstauszeugung ist durch ihr ursprüngliches Wesen schon bestimmt; es ist eine verständliche Wesensnotwendigkeit für sie, gerade nach diesem Ziele zu streben. Die Keimanlage in ihr begründet also nicht nur die reale Möglichkeit, so werden zu können, sondern auch die ihr selbstverständliche Notwendigkeit, so werden zu wollen. In ihrem Keime ist nicht nur ihr Werdeziel vorgezeichnet, und in ihm sind nicht nur die Anlagen und Kräfte angelegt, das Werdeziel zu verwirklichen, sondern in ihm liegt auch die einsichtige Wesensnotwendigkeit, gerade nach diesem Werdeziel zu streben. Diese Keimangelegtheit hat sich die Seele nicht selbst gegeben, sondern sie ist ursprünglich vorhanden, aber nicht als ein ihr auferlegtes Fremdgesetz, als ob sie schon vorher eine bestimmte Seele wäre und dann durch ein äußeres Verhängnis genötigt würde, etwas anderes zu werden, als sie schon ist. Sondern sie ist von Anfang an das Lebewesen, das im Keime gleichsam schon das ist, was es auszuzeugen wesensnotwendig tendiert. Sie zeugt nicht sich selbst, sondern sie drängt nur selbstverständlicherweise das auszuzeugen, was sie keimhaft schon ist. Die Verwirklichung aller anderen Möglichkeiten, die ihr ihre Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte gestatten würden, wäre für sie eine Abirrung von ihrem Grundwesen, also eine Entartung. Nicht die „Entfaltung aller Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte", nicht die Verwirklichung wesensfremder Möglichkeiten, sondern nur die Verwirklichung des im Keime angelegten eigenen Grundwesens ist das selbstverständliche Urziel des Urtriebs nach Selbstauszeugung. Der Sinn des Urtriebs der menschlichen Seele ist nicht: „Ich will werden, was ich überhaupt werden kann", sondern: „Ich will auszeugen, was ich im Keime schon bin".

Es würde daher auch ein Rückfall in eine, schon früher als unmöglich erwiesene, Theorie sein, wenn man den letzten selbstverständlichen Urtrieb der menschlichen Seele als den Trieb nach „Verwirklichung der eigenen besten Möglichkeiten" bezeichnete. Zunächst würde ja damit das Urziel des Urtriebs wieder in die freie Wahl der Seele gelegt, die ihre eigenen Möglichkeiten überlegte und nun sich die

besten heraussuchte. Als ob die menschliche Seele nicht von vornherein im Keime schon eine individuell bestimmte wäre und sich erst nach freiem Belieben selbst zu zeugen hätte; als ob sie vorerst ein leerer freier Wahlpunkt wäre, der eine, wenn auch beschränkte, Anzahl von Möglichkeiten dafür hätte, von sich aus einzelne echte und individuelle Seelen verschiedener Art in sich zu erzeugen; als ob sie nicht von Anfang an schon ein bestimmtes individuelles Wesen hätte, von dem abweichen zu wollen ein Selbstuntreue, eine Entartung darstellen würde.

Wenn man dann die Auswahl aus den eigenen Möglichkeiten durch den Wertgesichtspunkt beschränkt sein läßt, indem man den Urtrieb auf die „beste" der eigenen Möglichkeiten bezieht, so setzt man voraus, daß nur eine der Möglichkeiten die beste sei. Dies braucht aber nicht notwendig der Fall zu sein, und der Urtrieb wäre dann unbestimmt. Außerdem aber setzt man voraus, daß der eigentliche Urtrieb der menschlichen Seele der Selbstwerttrieb sei, der darauf hinzielt, eine in jeder Hinsicht möglichst beste Seele zu erzeugen. Solange man nun freilich im Allgemeinen und Abstrakten verweilt, mag es so scheinen, als ob die menschliche Seele ihrem Wesen gemäß notwendig und selbstverständlich danach strebe, sich selbst zu einer möglichst besten Seele zu machen. Sobald man aber ins Konkrete und Einzelne geht, sobald man also die einzelnen individuellen Seelen betrachtet und nun erkennt, daß sie nicht nur ethische Werte, sondern auch alle möglichen anderen Werte haben können, so erweist sich die Behauptung, jede menschliche Seele strebe von Natur selbstverständlich danach, eine in jeder Hinsicht beste zu werden, als eine Verirrung, die nicht weniger besagt, als daß jede menschliche Seele von Natur selbstverständlich entartet und von Selbstwertsucht befallen sei. Mögen zu gewissen Zeiten alle Menschen eines bestimmten Bevölkerungskreises tatsächlich von einer solchen Wertsucht besessen sein, so wird der unbefangene Beobachter darin doch nicht eine Rückkehr dieser Menschen zu ihrem wahren seelischen Wesen erkennen, sondern darin einen Abfall, eine Untreue, eine Entartung ihres wahren seelischen Wesens sehen. Wenn eine menschliche Seele es nicht aushalten kann, daß verschiedene andere menschliche Seelen, die sie kennen lernt, in diesen oder jenen Hinsichten besser sind, als sie selbst, wenn sie vielmehr sogleich danach

strebt, in allen diesen Hinsichten auch selbst besser zu werden, so ist sie von einer entarteten Gier, von einem allgemeinen Strebertum befallen; sie ist ihrem eigenen Guten untreu geworden und strebt nun, in dem irrtümlichen Bewußtsein, sie sei selbst noch nichts wert, statt nach möglichst adäquater Selbstauszeugung, maßlos nach wesensfremder Angleichung an die anderen Seelen, die vermeintlich in verschiedenen Hinsichten besser sind. Auch wenn sich diese maßlose Selbstwertsucht auf dasjenige einschränkt, was der eigenen Seele möglich ist, so wird dadurch die Entartung nicht behoben. Denn die Möglichkeit zur Entartung ist ja auch eine Möglichkeit der menschlichen Seele. Diejenige Möglichkeit, die für eine bestimmte Seele eine Entartung darstellt, ist nicht dadurch charakterisiert, daß sie an sich schlecht oder nicht die beste wäre, sondern einzig und allein dadurch, daß sie eine Abweichung von derjenigen Art ist, auf deren Auszeugung die bestimmte Seele hindrängt. Nicht die Größe des Wertes, den die verschiedenen Möglichkeiten an sich haben mögen, bestimmt das Ziel des Urtriebes, denn es ist der menschlichen Seele nicht einsichtig selbstverständlich, nach dem jeweils höchsten möglichen Selbstwert zu streben. Sondern die ursprüngliche, selbstverständliche Parteinahme für eine bestimmte der möglichen Selbstgestalten, nämlich für diejenige, die im Keimgrund schon vorgezeichnet ist, gibt dem Urtrieb sein selbstverständliches Ziel. Oder vielmehr, der Urtrieb hat von vornherein sein Ziel in der Selbstauszeugung einer bestimmten menschlichen Seele. Er ist kein Selbstwerttrieb, der sich erst durch Möglichkeitsüberlegungen, durch Wertabschätzungen und durch Auswahl des Besten sein Ziel selbst zu suchen hätte.

4. Wenn wir nun den Gang der Selbstauszeugung der menschlichen Seele verfolgen, so sehen wir, daß die menschliche Seele zu denjenigen Lebewesen gehört, die ihre Selbstauszeugung in einer bestimmten Reihenfolge von Entwicklungsstufen zu vollziehen suchen, wobei die Entwicklungsstufen nicht bloß unvollkommene Vor- und Durchgangsstufen zur vollkommenen Endauszeugung sind, sondern zugleich selbst ihre eigenen relativen Vollkommenheiten haben, auf deren Auszeugung der Urtrieb ebenfalls hingeht und in denen er eine vorübergehende Endbefriedigung findet. Das Ziel des Urtriebes liegt bei solchen Lebewesen nicht ausschließlich am Ende der Selbstauszeugung, sondern es breitet sich zugleich in

der Reihe der bestimmten Entwicklungsstufen aus. Wenn z. B. der männliche Mensch nacheinander die Entwicklungsstufen des Kindes, des Knaben, des Jünglings, des jungen Mannes, des reifen Mannes, des älteren Mannes und des Greises auszeugt (wobei hier der „ältere Mann" und der „Greis" nicht als Verfallsstufen, sondern als höhere seelische Entwicklungsstufen gemeint sind), so gibt es für jede dieser Stufen eine eigene Vollkommenheit der Auszeugung, auf der die menschliche Seele mit relativer Endbefriedigung eine Zeitlang verweilt, um dann zur nächsten Stufe überzugehen und emporzusteigen. Es ist ebenso anormal, wenn ein Mensch eine oder mehrere dieser Entwicklungsstufen wirklich zu überspringen sucht, als wenn er sich auf einer dieser Zwischenstufen endgültig festsetzen will.

Der Urtrieb der menschlichen Seele geht also auf fortschreitende Selbstauszeugung in einer Melodie von verschiedenen Entwicklungsstufen. Nun ist aber schon das Sein eines Lebewesens, auch wenn es sich nicht ändert, ein unaufhörliches Werden von innen her durch stete Lebenserneuerung. Sofern nun das Lebewesen durch alle Entwicklungsstufen hindurch doch immer dasselbe bleibt, so geht sein Urtrieb auch auf stationäre Selbstauszeugung. Er ist also von Anfang an eine Einheit eines Triebes, der sowohl auf stationäre, als auch auf fortschreitende Selbstauszeugung geht. Ist eine bestimmte Entwicklungsstufe erreicht, so überwiegt eine Zeitlang die stationäre Selbstauszeugung; in den Übergängen von einer Entwicklungsstufe zur anderen überwiegt dagegen die fortschreitende Selbstauszeugung.

Man hat oft den Urtrieb der menschlichen Seele, wie den aller Lebewesen überhaupt, als den Selbsterhaltungstrieb bezeichnet. Aber dabei hat man völlig vergessen, daß das zu erhaltende Selbst ja nicht von vornherein fertig ausgezeugt schon da ist und nur erhalten zu werden tendiert; daß vielmehr der Selbstauszeugungstrieb notwendig dem Selbsterhaltungstrieb vorangehen und sich auswirken muß. Der Selbsterhaltungstrieb kann daher nicht der primäre Trieb sein. Außerdem denkt man sich die „Erhaltung" meistens als eine bloße Konservierung und Bewahrung des Fertigen vor ändernden Einflüssen, oder sogar bloß als eine Sicherung des weiteren Daseins ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit dessen, was nun da ist und erhalten werden soll. Ein Trieb aber, der

auf solche „Erhaltung" des Selbst ginge, ist der menschlichen Seele nicht selbstverständlich, sondern ist ein entarteter und verstümmelter Trieb, der auf starres So-Bleiben oder auf bloßes Dasein der Seele um jeden Preis geht. Der wirkliche Urtrieb zielt dagegen sowohl auf stete Selbsterneuerung, als auch zugleich auf fortschreitende Selbstauszeugung. Ein Lebewesen, das sich einzig und allein auf Konservierung seiner selbst richtete und dabei „vergäße", sich stets von innen her zu erneuern, würde notwendig aus dem Dasein verschwinden und könnte sich dann auch nicht mehr selbst als Lebewesen konservieren. Und ein Lebewesen, das bloß auf Dasein überhaupt zielte, würde sich gar nicht auszeugen und deshalb auch nicht ins Dasein treten, sondern ewig im Keime unentwickelt bleiben, zurückgehalten im Mutterleibsschlummer. Der sog. Selbsterhaltungstrieb, wie er gewöhnlich verstanden wird, ist also weder ein primärer Trieb, noch ein Trieb, der sein Ziel jemals erreichen würde. Der wirkliche Selbsterhaltungstrieb dagegen ist als Partialtrieb schon in dem Urtrieb, dem Selbstauszeugungstrieb enthalten; denn er ist der Trieb nach steter Selbsterneuerung, nach stationärer Selbstauszeugung, der mit dem Trieb nach fortschreitender Selbstauszeugung in dem einen Urtrieb vereinigt ist.

5. Der Urtrieb nach Selbstauszeugung hat bei den verschiedenartigen Lebewesen ein verschiedenes, durch die Art des Lebewesens bestimmtes Ziel, das im entsprechenden Keime vorgezeichnet ist. Der Urtrieb der menschlichen Seele geht darauf, eine bestimmte menschliche Seele auszuzeugen, nämlich eine solche, die ihrer Keimvorzeichnung entspricht. Sein Ziel ist also, nicht nur überhaupt eine Seele, sondern eine spezifisch menschliche Seele auszuzeugen. Man muß daher das spezifische Wesen der menschlichen Seele aufklären, wenn man das Ziel ihres Urtriebs genauer bestimmen will.

Vergleicht man, ohne noch auf Einzelheiten einzugehen, das Totalwesen der menschlichen Seele mit dem Totalwesen anderer Seelen, etwa mit dem der tierischen Seelen, so erkennt man, daß sie zwar mit ihnen allen das gemeinsame Wesen der Seele überhaupt hat, daß sie aber zugleich schon in ihrem spezifischen „Was" von ihnen verschieden ist. Sie besteht gleichsam aus einem anderen, besonderen seelischen Stoff. Hat man längere Zeit nur mit den Seelen der Tiere zu tun gehabt und ihr spezifisches Wesen erfaßt,

und wendet man sich dann sofort bestimmten menschlichen Seelen zu, für deren spezifisches Wesen man offen ist, so erfährt man oft mit tiefem Eindruck, daß man jetzt spezifisch andere Wesen vor sich hat; und das spezifische Totalwesen der menschlichen Seele leuchtet plötzlich auf, verschwindet aber sogleich wieder, ohne daß man es zu beschreiben vermöchte, weil es unbeschreibbar ist und nur mit dem Wort „menschlich" zu benennen ist. Zuneigung zu den Tieren und Abneigung gegen die Menschen macht freilich die unbefangene Erfassung dieses spezifischen Wesens der menschlichen Seele schwierig, wenn nicht unmöglich. Findet man eine menschliche Seele tierisch oder eine tierische Seele menschlich, so sind es oft diese spezifischen Gesamteigenarten, die man mehr oder weniger ausgeprägt vor sich zu haben glaubt. Macht man sich die Bedeutung des Wortes „menschlich" in diesem Sinne klar, so kann man verstehen, was es heißt, der Urtrieb der menschlichen Seele ziele auf Auszeugung einer spezifisch „menschlichen" Seele. Allerdings wird dies wohl nur für „Kenner" etwas besagen, für die meisten Menschen aber ziemlich bedeutungslos sein. Wir werden also mehr ins Einzelne gehen müssen, um das Ziel des Urtriebs der menschlichen Seele weiter bestimmen zu können.

6. Die menschliche Seele ist dadurch spezifisch charakterisiert, daß sie ein reflexives seelisches Lebewesen ist, d. h. daß sie eine Seelenpartie enthält, deren besondere Seelenregungen auf die eigene Seele selbst und auf ihr Seelenleben gerichtet sind. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß das Vorhandensein reflexiver Seelenregungen verschiedenster Art eine spezifische Eigentümlichkeit des menschlichen Seelenlebens ist. Diese reflexiven Seelenregungen weisen aber darauf hin, daß die menschliche Seele eine eigenartige Struktur hat, daß sie nämlich nicht nur solche Partien enthält, in denen die transitiven und intransitiven Regungen auftreten, sondern auch eine solche, in denen die reflexiven Regungen leben, und daß die letztere Partie sich so auf die anderen aufbaut, daß ihre eigenen Regungen sich auf die anderen Partien und deren Regungen beziehen können. Ja, der Aufbau ist wohl noch komplizierter, insofern die Regungen der reflexiven Seelenpartie sich auch auf reflexive Regungen derselben Partie immer wieder zurückwenden können. Da ein solcher Aufbau für die menschliche

Seele wesentlich ist, so wird ihr Urtrieb selbstverständlich auf die Auszeugung einer so aufgebauten Seele, also einer reflexiven Seele hinzielen. Eine Seele, die keine reflexive Seelenpartie ausgebildet hat, ist auf jeden Fall noch keine fertige „menschliche" Seele.

7. Es ist der menschlichen Seele weiter wesentlich, ein personales seelisches Lebewesen zu sein, d. h. es gehört wesentlich zu ihr, daß in ihr ein Ichpunkt vorhanden ist, der seiner selbst mächtig ist und der die früher angeführten freitätigen Akte gegenüber der eigenen Seele und den eigenen Seelenregungen ausführen kann. Freilich verläuft das menschliche Seelenleben zum großen Teil „von selbst", d. h. ohne daß das freitätige Ich dabei beteiligt ist. Zunächst entstehen in der Seele allerlei seelische Regungen in bestimmter Reihenfolge, auch ohne äußere Einwirkungen „von selbst". Die menschliche Seele ist also in dieser Hinsicht ein Selbstgetriebe. Außerdem entstehen als Reaktionen auf äußere Einwirkungen fortwährend seelische Regungen in ihr; die menschliche Seele ist also in dieser Hinsicht auch ein Reaktionsgebilde. Während ihres ganzen irdischen Lebens ist und bleibt sie zugleich ein seelisches Selbstgetriebe und ein Reaktionsgebilde. Aber solange sie nichts weiter ist, solange ist sie noch kein personales und deshalb noch kein vollmenschliches seelisches Wesen. Erst wenn in ihr das Ich sich seiner selbst ermächtigt und soweit erkräftigt hat, daß es freitätige Akte vollziehen und dadurch bis zu gewissem Grade und Umfang in die eigene Seele und in das eigene Seelenleben, in das Selbstgetriebe und das Reaktionsgebilde, freitätig eingreifen kann, ist sie zu einer Person geworden. Ihr Aufbau besteht also aus dem unterliegenden Selbstgetriebe und dem Reaktionsgebilde, und dem darauf aufgebauten, der Freitätigkeit fähigen Ich. Dieser Aufbau ist mit dem Dasein einer reflexiven Seelenpartie noch nicht gegeben, denn auch die reflexiven Seelenregungen entstehen zunächst und immerfort „von selbst" und als bloße Reaktionen. Die reflexive Seelenpartie gehört also, obgleich sie sich über der transitiven und intransitiven Seelenpartie aufbaut, doch noch zu dem Selbstgetriebe und dem Reaktionsgebilde. Das der Freitätigkeit fähige Ich baut sich dagegen über beiden auf und bildet den Gipfel der ganzen menschlichen Seele.

Der Urtrieb der menschlichen Seele, der auf Selbstauszeugung gerichtet ist, zielt also auf die Selbstauszeugung einer so aufgebauten Seele, zielt also speziell darauf hin, ein freitätiges Ich in ihr auszubilden. Aber diese Zielung geht weiter. Denn eine Person wird nicht von selbst und nicht durch bloße Reaktionen ausgebildet, sondern nur durch Betätigung des freitätigen Ich selbst. Dies ist eben das Geheimnisvolle in der wirklichen Person, daß zwar eine Urzielung auf ihre Ausbildung geht, daß sie aber ihr Ziel nicht erreicht, wenn nicht das Ich sich von sich aus und durch sich selbst seiner selbst ermächtigt, sich erkräftigt und betätigt. Die Urzielung geht schöpferisch gleichsam nur bis zur Daseinssetzung des Ich und verwandelt sich dann in die bloße Forderung an das Ich, sich selbst zur Freitätigkeit zu erheben und sich an der weiteren Selbstauszeugung maßgebend zu beteiligen. Die Urzielung sucht sich so in dem Ich einen freitätigen Mitarbeiter an der Selbstauszeugung zu schaffen.

8. Die menschliche Seele ist aber wesentlich nicht nur eine Person, sondern auch eine ethische Person. Wenn in ihr bloß ein freitätiger Ichpunkt ausgebildet ist, der sich völlig willkürlich verhält und keinerlei ethische Qualitäten und Verbindlichkeiten seines eigenen Verhaltens zu erkennen vermöchte, so wäre eine solche Person noch keine menschliche Seele. Menschlich ist sie erst dann, wenn sie nicht nur überhaupt Werte und Unwerte, und speziell ethische Werte und Unwerte zu erfassen vermag, sondern auch reflexiv ihr eigenes freitätiges Verhalten als ethisch gut und schlecht in verschiedenen Graden und Höhen erkennen kann, wenn sie zugleich in ethischer Sollenserkenntnis die rechten ethischen Wegweiser für ihre Freitätigkeit zu gewinnen vermag. Einer völlig gewissenlosen Person, d. h. einer solchen, die weder den ethischen Wert ihres freitätigen Verhaltens erkennt, noch sich ethisch verbunden fühlt, bestimmtes ethisch Gute zu tun und alles ethisch Schlechte zu unterlassen, fehlt ein wesentlicher Zug der menschlichen Seele; sie ist unmenschlich.

Der Urtrieb, der auf die Selbstauszeugung einer wahrhaft menschlichen Seele zielt, wird also selbstverständlich auf die Ausbildung eines Gewissens in der Seele hingehen und wird das freitätige Ich verbindlich auffordern, an der Ausbildung des Gewissens mitzuhelfen

und sich den Gewissenserkenntnissen gemäß zu verhalten. Sind die ethischen Forderungen als die Forderungen des Urtriebs erkannt, so stellt sich die Zielung des Urtriebs in dieser Hinsicht so dar: Der Urtrieb geht auf Ausbildung eines freitätigen Ich, das die Forderungen des Urtriebs zu erkennen vermag und sich zugleich verbunden fühlt, an der Erfüllung dieser Forderungen freitätig mitzuarbeiten. Das ist eben der Sinn der Zielung des Urtriebs, eine ethische Person auszuzeugen.

9. Die menschliche Seele ist wesentlich auch eine soziale Person. Sie ist kein absolut isoliertes Wesen, keine Monade, sondern von vornherein und wesentlich ein Gliedwesen, d. h. es liegt in ihrem Wesen, in intentionalem Einigungskontakt mit anderen Wesen zu stehen und so gleichsam das Gesetz anderer Wesen in sich zu tragen. Speziell zu anderen Menschen steht sie ursprünglich und wesentlich in Verbindung; dadurch ist sie ein soziales Wesen im engeren Sinne. Diese Verbindung wird nicht erst durch die Notwendigkeit hergestellt, zu ihrer vollen Selbstauszeugung der Mithilfe anderer Menschen zu bedürfen, sondern sie ist schon an sich, ohne jede Nützlichkeitsrücksicht ursprünglich im Keime angelegt. Eine menschliche Seele, die ohne jeden intentionalen Einigungskontakt mit anderen Wesen, speziell mit anderen Menschen wäre, würde einen Mangel an Menschlichkeit zeigen, also keine vollmenschliche Seele mehr sein, sondern eine isolierte Monade, auch wenn sie die anderen Wesen reichlich zu ihrer Selbstauszeugung gebraucht.

Der Urtrieb einer wirklich menschlichen Seele wird also selbstverständlich auf Auszeugung nicht einer absolut isolierten Monade, sondern eines wesentlichen Gliedwesens gehen, also darauf hinzielen, die angemessenen seelischen Verbindungen der Seele im Wissen, Fühlen und Wirken mit den anderen Wesen, speziell mit anderen Menschen herzustellen. Und damit enthält der Urtrieb der einzelnen menschlichen Seele schon wesentlich die Zielung, mit der eigenen Selbstauszeugung zugleich an der Auszeugung der anderen Wesen, mit denen sie die keimhafte Verbindung ausgezeugt hat, in angemessener Weise mitzuwirken. Ihre eigene Selbstauszeugung ist nicht vollendet, wenn nicht die Verbindung mit den anderen Wesen ausgezeugt ist und wenn nicht die mit ihr verbundenen anderen Wesen eine angemessene Auszeugungshilfe von ihr erhalten.

10. Die menschliche Seele ist schließlich ihrem Wesen nach ein religiöses Wesen. Sie ist ein Lebewesen, das sich nicht selbst schafft. Nun existiert sie nur, indem sie seelisch lebt. Ihr seelisches Leben und ihr Sein kommt ihr nicht von außen her zu; weder der Leib, noch etwas in der Außenwelt bildet den Grund und Quell ihres Seins und ihres Lebens. Verfolgt sie ihr Sein und ihr Leben selbst nach der dauernden Herkunftsquelle, so wird sie zwar in ihr eigenes Innere geführt, aber da quillt ihr Leben und Sein dauernd ohne ihr eigenes Zutun empor, es wird ihr dauernd gegeben. Sie ist wesentlich Geschöpf und nicht der Schöpfer ihrer selbst. Sie erzeugt nicht sich selbst, sondern sie kann sich selbst nur auszeugen. Im tiefsten Punkte ihrer selbst ist sie nach rückwärts verbunden mit dem dauernd schöpferischen Grund ihrer selbst. Sie kann sich selbst daher nur voll auszeugen, indem sie dauernd in Kontakt bleibt mit dem dauernd schöpferischen Grund. Da sie zugleich wesentlich ein reflexives seelisches Lebewesen ist, so gehört zu ihr eine reflexive Seelenpartie, die mit allen reflexiven Seelenregungen zu ihrem eigenen Wesen als Geschöpf vordringt. Als menschliches Geschöpfwesen geht sie dann durch diese reflexiven Regungen hindurch mit religiösen seelischen Regungen bis zu dem dauernd schöpferischen Grund ihrer selbst. Über ihre reflexive Seelenpartie baut sich die religiöse Seelenpartie auf.

Auch die transitive Seelenpartie, sofern sie sich der Welt zuwendet, sucht in ihren transitiven Regungen vorzudringen bis zu dem letzten Seinsgrund der Welt. Oder vielmehr die religiöse Seelenpartie erstreckt ihre Regungen auch durch die transitiven Regungen hindurch, um durch die Versenkung in die Welt darüber hinaus zu ihrem letzten Seinsgrund zu gelangen. Beide Bewegungen der religiösen Seelenpartie, die durch Versenkung in die eigene Seele und die durch Versenkung in die Welt konvergieren in dem einen letzten Seinsgrund aller Geschöpfwesen. Unter den Geschöpfen, die wir kennen, ist es grade die menschliche Seele, der es wesentlich ist, eine religiöse Seelenpartie über allen ihren anderen Partien zu besitzen. Es ist ihr daher wesentlich selbstverständlich, in ihrem Urtrieb nach Selbstauszeugung auch diese im Keime angelegte Seelenpartie auszubilden und mit angemessenen religiösen Seelenregungen in angemessene Lebensverbindung mit dem letzten Seinsgrund ihrer selbst und der Welt zu gelangen.

11. Nun ist in jeder einzelnen menschlichen Seele das allgemeine Wesen in besonderer Art und Individualität keimhaft angelegt. Ihr Urtrieb wird also selbstverständlich darauf hinzielen, nicht nur überhaupt eine wirkliche menschliche Seele auszuzeugen, sondern sie auch in ihrer speziellen und individuellen Eigenart auszubilden.

12. Durch das Wesen grade der menschlichen Seele ist nun auch die Weise festgelegt, in der der Urtrieb ihre Selbstauszeugung zu erreichen sucht. Schon oben wurde angedeutet, daß die Zielung auf Auszeugung einer personalen Seele nicht nur darauf hingeht, überhaupt ein freitätiges Ich auszuzeugen, sondern weiter auch darauf, daß sich das freitätige Ich selbst an der Vollendung der Selbstauszeugung entscheidend beteilige. Dieser wichtige Punkt muß hier noch ausdrücklich hervorgehoben werden. Man hat es zuweilen als einen schweren Mangel beklagt, daß die menschliche Seele nicht, wie die tierischen Seelen und wie die leiblichen Lebewesen der Pflanzen und Tiere, sich „von selbst" bis zu einem gewissen Grade der Vollkommenheit auszeugt, falls nur außergewöhnliche störende Einflüsse fehlen; daß sie vielmehr, wenn sie sich selbst völlig gehen läßt, auch unter den günstigsten äußeren Verhältnissen meist entartet, nach verschiedenen Richtungen auswuchert und auf einer ziemlich niedrigen Stufe der Entwicklung stehen bleibt. Die angeführte Tatsache ist nicht zu bestreiten. Sie läßt sich nicht allein darauf zurückführen, daß die Kulturverhältnisse, unter denen die menschlichen Seelen sich auszeugen müssen, meistens doch sehr ungünstig seien. Denn die bloße Beseitigung aller hemmenden, hindernden und irreleitenden äußeren Einflüsse pflegt solange nichts zu nützen, als sich die menschlichen Seelen einfach dem seelischen Selbstgetriebe und den seelischen Reaktionen auf äußere Einwirkungen völlig überlassen. Die Notwendigkeit, daß sich die menschliche Seele durch Selbstanstrengung ihres freitätigen Ich bemühen muß, ihre rechte Selbstauszeugung zu erreichen, erscheint dann leicht als eine beklagenswerte Unvollkommenheit, die einer mangelhaften Ausstattung der Seele des Menschen zur Last zu legen sei. Unbemerkt und ungeprüft setzt man bei dieser Meinung voraus, die menschliche Seele müsse eigentlich, ebenso wie die anderen Lebewesen, ihre volle Selbstauszeugung allein durch die naturnotwendige Auswirkung ihres Urtriebes erlangen. Man übersieht dabei, daß die

menschliche Seele wesentlich eine personale Seele ist und sich schon dadurch von den anderen Lebewesen gründlich unterscheidet. Und man übersieht weiter, daß die Ausbildung des freitätigen Ich in ihr, wodurch sie eben personal wird, nicht bloß eine schöne Dekoration ist, durch die sie über die anderen Lebewesen auf eine höhere Stufe erhoben wird, sondern daß in dem freitätigen Ich der verantwortliche Mithelfer an der rechten Selbstauszeugung geschaffen wird. Wir haben früher gesehen, daß die menschliche Seele von dem Triebe erfüllt ist, auch reflexive Leistungen zu vollziehen, d. h. die eigene Seele und das eigene Seelenleben tätig zu gestalten. Dieser Trieb wird für das freitätige Ich zu der verbindlichen Forderung, sich dem seelischen Naturgeschehen zu entheben und sich zu erkräftigen zur freitätigen Mithilfe an der rechten Selbstauszeugung. Und wenn dann das freitätige Ich sich nicht von dem Urtrieb losreißt, sondern dessen Zielung frei in sich aufnimmt und zu der ihrigen macht, so erweist sich jene verbindliche Forderung als der bloße Ausdruck seines eigenen tiefsten Willens. Der Urtrieb drängt darauf hin, sich das Ich zum freien, nur ethisch gebundenen Mithelfer an der rechten Selbstauszeugung zu schaffen. Er will gleichsam nicht durch naturnotwendige Auswirkung sein Ziel erreichen; die Ausbildung eines freitätig für sein Ziel mitwirkenden Ich ist nicht nur ein Mittel für die Zielerreichung, sondern ist auch ein wesentlicher Teil des Zieles selbst. Nicht aus einer bedauerlichen Not der vermeintlich schlecht ausgestatteten Seele erhebt sich das Ich zur Freitätigkeit und zur freien Mithilfe an der Selbstauszeugung, sondern das Ich will von vornherein kein bloßer Nothelfer, sondern ein freier Mithelfer der eigenen Seele sein. In Zuständen geistiger Trägheit oder Ermüdung mag ihm der Wunsch kommen, seine Seele möchte ohne sein Zutun sich „von selbst" recht auszeugen; aber im Grunde will das Ich nicht verzichten auf das freie Verdienst und auf die Verantwortung für die Selbstauszeugung seiner Seele. Es würde also umgekehrt für die menschliche Seele gradezu einen wesentlichen Mangel bedeuten, wenn sie ein Lebewesen wäre, das sich ganz und gar von selbst auszeugte, weil sie dadurch der Möglichkeit beraubt wäre, sich an ihrer rechten Selbstauszeugung ein freies Verdienst zu erwerben. Der Urtrieb der menschlichen Seele ist gar nicht darauf angelegt, mit Naturnotwendigkeit eine „schöne Seele" auszuzeugen, sondern er

will durch freitätige Mithilfe eines ausgezeugten freien Ich eine ethische Person gestalten. Die Möglichkeit, ohne Mithilfe des freitätigen Ich nach verschiedenen Richtungen entarten zu können, ist also die notwendige Kehrseite der Möglichkeit, freitätig und ethisch verdienstlich an der Vollendung der eigenen Selbstauszeugung mitzuhelfen. Die menschliche Seele ist eben eine eigenartige Einheit aus seelischem Selbstgetriebe, seelischem Reaktionsgebilde und ethischer Person. Nur einem solchen Wesen kann die Selbstauszeugung, nämlich die Auszeugung der Seele zugleich als Wesen für sich, als Gliedwesen und als Geschöpf zu einer ethischen Aufgabe werden.

Die im Urtrieb angelegte Zielung, die Selbstauszeugung in eigenartiger Weise durch Mithilfe des freitätigen Ich zu erreichen, äußert sich darin, daß das Ich, nachdem es sich zur Freitätigkeit über das seelische Selbstgetriebe erhoben hat, doch in verbindlichen Forderungen des Urtriebs die Richtungslinien für seine Freitätigkeit vernehmen kann, deren Befolgung ihm aber freigestellt bleibt. Dann auch darin, daß es des jeweiligen Auszeugungsergebnisses und seiner Rückständigkeiten, Entartungen und Auswucherungen inne werden kann. Und schließlich darin, daß es sich auch verbunden fühlt, jene Forderungen des Urtriebs zu vernehmen, jene Selbsterkenntnis zu gewinnen und sich in freier Selbstbindung ihnen gemäß zu verhalten.

Die menschliche Seele ist also ein Lebewesen, dessen Urtrieb selbstverständlich darauf zielt, sich in stationärer und fortschreitender Selbstauszeugung zu einem bestimmten Lebewesen durch eine bestimmte Reihe von Entwicklungsstufen in bestimmter Weise auszubilden. Das auszuzeugende Wesen ist bestimmt als ein seelisches, menschliches, transitives und reflexives, personales, ethisches, soziales und religiöses Lebewesen von spezieller und individueller Eigenart. Die Weise der Selbstauszeugung, die der Urtrieb verlangt, ist nicht bloß ein naturnotwendiges Geschehen, sondern schließt die freie, bloß ethisch gebundene Mithilfe des freitätigen Ich in sich ein.

Die genauere Darstellung des Zieles, auf dessen Verwirklichung der Selbstauszeugungstrieb der menschlichen Seele hinzielt, soll erst in einem späteren Teil gegeben werden. Hier sei zunächst noch kurz hervorgehoben, wie der Selbstauszeugungstrieb in der mensch-

lichen Seele da ist, und dann untersucht, welche seelischen Triebe verständlicherweise aus dem selbstverständlichen Urtriebe der menschlichen Seele hervorgehen.

II. Die Art des Daseins des Urtriebs in der menschlichen Seele.

Der Selbstauszeugungstrieb ist mit dem Dasein der menschlichen Seele selbstverständlich auch da. Er beruht nicht etwa auf einem freien, zu einer bestimmten Zeit des irdischen Lebens vollzogenen Willensakte, in dem sich die Seele vorgesetzt hätte, sich nach einem frei gewählten Vorbild im Laufe des Lebens selbst zu gestalten. Gewiß gibt es auch solche Willensakte; aber sie selbst schaffen nicht erst den Urtrieb und sie brauchen auch nicht notwendig mit dem Urtrieb übereinzustimmen, sondern sie weichen sehr oft mehr oder weniger von ihm ab. Der Urtrieb liegt vor aller Möglichkeit irgendwelcher zeitlichen Willensakte. Willl man das Wort „Wille" auf ihn anwenden, so ist er der ganz unwillkürlich vorhandene ursprüngliche Urwille der menschlichen Seele.

Wie allen Trieben, selbst wenn sie geweckt sind, so ist es auch dem Urtrieb durchaus nicht wesentlich, daß sein Dasein und sein Wirken fortwährend der Seele reflexiv bewußt ist. Vielmehr liegt er zunächst gänzlich außerhalb des reflexiven Bewußtseins. Und wenn er reflexiv gespürt wird, dann tritt er nicht sogleich in das Blickfeld oder sogar in den Blickpunkt, sondern bleibt oft lange Zeit in der dunklen Randzone des reflexiven Bewußtseins liegen. Auch sein Ziel, das ja nicht frei vorgesetzt ist, sondern ihm ursprünglich inwohnend ist, tritt wie bei allen Trieben, selbst wenn ihre Regungen gespürt werden, nicht sogleich in deutlicher Ausführlichkeit vor den Blick der Seele, sondern wird meistens nur mehr oder weniger dunkel geahnt. Wenn Rückert in der „Weisheit des Brahmanen" sagt: „Vor jedem steht ein Bild des, das er werden soll; solang er dies nicht ist, ist nicht sein Friede voll", so wäre diese Behauptung falsch, wenn damit gemeint wäre, daß jeder Mensch ein klares und deutliches Bild von dem hätte, was er werden will und soll. Gemeint ist aber wohl nur, daß er wenigstens eine dunkle Ahnung davon hat. Ist aber nun das Bewußtsein von dem Urziel nicht vorhanden oder noch dunkel und unklar, so besagt das nicht,

daß der Urtrieb dann kein Ziel oder nur ein unbestimmtes Ziel hätte und daß ihm erst ein Ziel vorgesetzt werden müßte, sondern er hat immer schon a priori sein ganz bestimmtes Ziel. Es kann sich nur darum handeln, das Ziel, das er in sich schon hat, richtig zu erkennen und in den freien Willen aufzunehmen, nicht aber darum, ihm ein Ziel, das er noch nicht hätte, erst vorzusetzen. Und bei den Auszeugungszielen, die sich die menschlichen Seelen frei vorsetzen, kommt es darauf an, ob sie ihren schon unwillkürlich erstrebten Urzielen entsprechen oder nicht.

Indem aber der Urtrieb darauf hinzielt, daß auch das freitätige Ich ausgezeugt wird und sich frei an der Selbstauszeugung mitbetätigt, fordert er das Ich verbindlich auch auf, sich seiner (des Urtriebs) und des Urziels deutlicher und deutlicher bewußt zu werden. Zunächst gibt der Urtrieb dem freitätigen Ich in allerlei verbindlichen Einzelforderungen nur die Richtungslinien zur Erreichung des Urziels, und damit die Möglichkeit, durch forschende Verfolgung dieser Richtlinien das Urziel selbst allmählich zu erkennen. So kann man sagen, der Urtrieb geht darauf hin, sich seiner selbst und seines Zieles bewußt zu werden, sich zur Freiheit gegenüber sich selbst zu erheben und dann frei und bewußt an der Realisierung seines Zieles mitzuarbeiten. Damit verzichtet er von vornherein selbstverständlich darauf, sein Ziel in Unbewußtheit und Unfreiheit „von selbst" zu erreichen, was ja auch schon durch die besondere Art des Zieles ausgeschlossen ist.

Die Unbewußtheit und die bloß dunkel ahnende Bewußtheit des Zieles hindert, wie bei allen Trieben, so auch beim Urtrieb nicht, daß seine tatsächlichen Schicksale bei der Realisierung seines Urzieles in tiefer Befriedigtheit oder Unbefriedigtheit spürbar werden. Sie machen nur, daß die Seele nicht recht weiß, woher diese tiefe Befriedigtheit oder Unbefriedigtheit stammt, und sie ermöglichen es, daß diese Gefühlsregungen falsch bezogen werden, d. h. daß die Meinung entsteht, die Erreichung oder Nichterreichung bestimmter anderer Ziele sei der Grund der tiefen Befriedigtheit oder Unbefriedigtheit. Und dadurch kann die freitätige Bemühung um Verwirklichung des Urzieles irre geleitet werden. Die Aufhellung des dem Urtrieb immanenten wahren Urzieles vermag solche Irrtümer und Verirrungen zu verhindern.

III. Der Urtrieb und die aus ihm hervorgehenden Triebe.

Wenn man nun von dem Urtrieb, der in der menschlichen Seele wesentlich selbstverständlich vorhanden ist, ausgeht, wenn man sein Urziel, soweit es bis jetzt genauer bestimmt ist, deutlich und in vollem Umfang ins Auge faßt, so läßt sich verstehend erkennen, in welche abgeleiteten Triebe er sich verästeln muß, und welche Hauptgruppen von Einzelzielen eine menschliche Seele verfolgen muß, wenn der Urtrieb in ihr wirksam wird. Es zeigt sich dann, daß unter diesen abgeleiteten Trieben, die aus dem Urtrieb hervorgehen und aus ihm verständlich sind, zunächst alle diejenigen Triebe vorhanden sind, die wir früher aufgefunden haben, als wir von der Peripherie der Seele her nach einem letzten Verständnis des menschlichen Seelenlebens suchten. Verfolgen wir dies bei den einzelnen der früher angegebenen Triebe.

1. Der Trieb nach transitivem und reflexivem Leben.

Indem der Urtrieb der menschlichen Seele auf Selbstauszeugung, d. h. auf Auszeugung einer bestimmten menschlichen Seele, wie sie oben charakterisiert worden ist, hinzielt, indem er speziell ein seelisches Gliedwesen und ein seelisches Geschöpf auszubilden tendiert, treibt er die Seele selbstverständlich dazu, nicht in der einsamen Versunkenheit in sich selbst zu bleiben, sondern aus sich hinauszutasten und den angemessenen seelischen Kontakt mit anderen Wesen und mit dem letzten Seinsgrund ihrer selbst und aller anderen Wesen zu gewinnen. Sie wird also alle ihrem eigenen Wesen und den Wesen der anderen angemessenen seelischen Regungen zu entfalten suchen, d. h. sie wird von dem Trieb nach angemessenen transitivem Leben erfüllt sein. Dieser Trieb ist also zunächst ein Partialtrieb des Urtriebs, und sein Ziel ist in dem Urziel schon eingeschlossen, allerdings schon eingeschränkt auf das, was dem eigenen und den fremden Wesen angemessen ist.

Der Trieb nach reflexivem seelischen Leben. Der Urtrieb geht aber selbstverständlich auch darauf hin, daß die menschliche Seele nicht in völliger Selbstverlorenheit bloß transitv dahinlebt, sondern daß sie seelisch auch zu sich selbst zurückkommt und ein reflexives Leben auf die eigene Seele angemessen richtet. Der Trieb

nach reflexivem Leben ist also auch schon als Partialtrieb im Urtrieb enthalten und ist, soweit er sich in den Schranken hält, die ihm der Urtrieb auferlegt, der menschlichen Seele selbstverständlich.

Beide Triebe sind aber nicht nur Partialtriebe, sondern sie sind auch für den Urtrieb Mitteltriebe. Denn die Selbstauszeugung, auf die der Urtrieb hinzielt, kann nur erreicht werden durch Entfaltung des der menschlichen Seele angemessenen Lebens, also des transitiven und des reflexiven Lebens. Ohne solches Leben kann die Selbstauszeugung nicht einmal beginnen. Und nicht eine fremde Notwendigkeit zwingt zur Ergreifung dieses Mittels, sondern es ist aus dem eigenen Wesen des Urziels einsichtig selbstverständlich, sich diesem Mittel zuzuwenden.

Auch als Mitteltriebe gehen also die beiden Triebe aus dem Urtrieb selbstverständlicherweise hervor. Zugleich gewinnen sie beide durch die Beziehung auf das Urziel, dem sie dienen wollen, ihre Einschränkung, ihr Maß und ihren verständlichen Sinn. Der Urtrieb gibt so den Trieben nach transitivem und nach reflexivem Leben das Maß und den Sinn, die sie, wie wir früher sahen, an und für sich nicht haben. Damit ist zugleich auch die Möglichkeit gegeben, daß sie maßlos und sinnlos werden, wenn sie aus der Unterordnung, in der sie als Partial- und Mitteltriebe zu dem Urtrieb stehen, heraustreten und sich als selbständige Endtriebe gebärden.

2. Der Trieb nach äußerer und reflexiver Macht.

Der Urtrieb geht zwar darauf hin, die Seele als ein Gliedwesen in der Gemeinschaft mit anderen Wesen auszubilden. Aber sein Ziel ist doch nicht, die Seele zum absoluten Sklaven der anderen Wesen zu machen; es wäre ja auch in sich widersinnig, wenn alle Seelen nur Sklaven sein sollten. Sondern jede Seele zielt im Grunde darauf hin, zu den verschiedenen anderen Wesen in die angemessene Gleich-, Unter- und Überordnung zu gelangen und zugleich auch etwas für sich zu sein. Indem der Urtrieb auf die stationäre und fortschreitende Auszeugung eines relativ selbständigen personalen Lebewesens unter den anderen Wesen hingeht, enthält er zugleich den Trieb, ein Wesen von gewisser äußerer Macht auszuzeugen. Der Trieb nach äußerer Macht ist also insofern ein Partialtrieb des Urtriebs, von dem er zugleich eine sinnvolle Einschränkung auf ein bestimmtes Maß äußerer Macht erhält.

Da der Urtrieb auf die Auszeugung einer bestimmten menschlichen Person gerichtet ist, und da eine menschliche Person nur ein solches seelisches Wesen ist, das eine gewisse Macht über sich selbst hat, so zielt er selbstverständlich auch auf die Gewinnung einer gewissen reflexiven Macht. Der Trieb nach reflexiver Macht ist also ebenfalls ein Partialtrieb des Urtriebs, von dem er wieder das Maß und den Sinn erhält, die ihm an sich fehlen.

Außerdem ist aber sowohl die transitive, als auch die reflexive Macht ein notwendiges Mittel, um die stationäre und die fortschreitende Selbstauszeugung einer menschlichen Person unter anderen Wesen in dieser Welt erfolgreich durchsetzen zu können. Sobald dies der Seele spürbar wird, strebt sie verständlicherweise nach der Gewinnung derjenigen äußeren und reflexiven Macht, die zur Erreichung der angemessenen Selbstauszeugung notwendig sind. Die Triebe nach äußerer und innerer Macht sind also zugleich Mitteltriebe für den Urtrieb und werden zugleich in den rechten Schranken gehalten, solange sie im Dienste des Urtriebs bleiben.

So werden auch diese beiden Triebe direkt und indirekt aus dem selbstverständlichen Urtrieb verständlich. Zugleich wird die Möglichkeit ihres Maßloswerdens ersichtlich durch die Möglichkeit, daß sie aus ihrer Stellung als Partial- und Mitteltriebe des Urtriebs herauswuchern.

3. Der Trieb nach transitivem und reflexivem Tun und Wirken.

Das, was die menschliche Seele in ihrem Urtrieb auszuzeugen tendiert, ist ein personales seelisches Lebewesen, das nicht absolut untätig und wirkungslos bloß in seiner Welt lebt und darin eine gewisse äußere Macht hat, sondern ein Wesen, das sich auch nach außen betätigt und gewisse äußere Wirkungen hervorbringt. Der Urtrieb geht also in einer Partialzielung über das bloße Leben und das Haben einer gewissen Macht hinaus auf die Betätigung und Wirkung der Seele nach außen. Der Trieb nach transitivem Tun und Wirken ist also insoweit ein Partialtrieb des Urtriebs und selbstverständlich, wenn er innerhalb der Schranken bleibt, die ihm seine Stellung als Partialtrieb vorschreibt.

Eine wirkliche menschliche Person ist ein seelisches Wesen, das nicht nur ein transitives und reflexives Leben lebt, eine gewisse äußere

und innere Macht hat und nur nach außen tätig ist und wirkt, sondern das auch gegenüber sich selbst in gewisser Weise sich betätigt und auf sich selbst einwirkt. So ist auch der Trieb nach reflexivem Tun und Wirken innerhalb gewisser Schranken ein selbstverständlicher Partialtrieb des Urtriebs.

Auf der anderen Seite ist aber sowohl das transitive, als auch das reflexive Tun und Wirken ein notwendiges Mittel zur stationären und fortschreitenden Selbstauszeugung. Ohne jedes transitive Tun und Wirken würde eine menschliche Seele nicht nur eine Lücke in ihrer Auszeugungsgestalt zeigen, sondern sie würde auch überhaupt nicht zu ihrer vollen Erkräftigung gelangen. Ebenso würde eine menschliche Person, die nicht in gewissem reflexivem Tun und Wirken ihre Selbstmacht ausübte, nicht bloß einen Teildefekt in sich aufweisen, sondern niemals zu einer vollen Persönlichkeit erstarken. Es ist also auch aus diesem Grunde verständlich, daß eine menschliche Seele ein gewisses transitives und reflexives Tun und Wirken erstrebt, soweit dies den Weg zu ihrer vollen Selbstauszeugung bildet. Beide Triebe sind demnach nicht nur Partial- sondern auch Mitteltriebe des Urtriebs. Und sie können beide über die Dienstbarkeit für den Urtrieb hinaus maßlos auswuchern. Sie sind innerhalb ihrer Schranken als Partialtriebe selbstverständlich und als Mitteltriebe aus dem Urtrieb verständlich.

4. Der Trieb nach äußeren und reflexiven Leistungen.

Der Urtrieb geht darauf hin, die menschliche Seele auch als ein Gliedwesen auszuzeugen. Und darin liegt, wie wir gesehen haben, die ursprüngliche Zielung, den anderen Wesen, speziell anderen Menschen eine angemessene Auszeugungshilfe zu leisten. Ohne diesen angemessenen Leistungskontakt mit Mitwesen und Mitmenschen wäre die menschliche Seele nicht vollausgezeugt, sondern nur eine isolierte Monade. Es ist ihr also selbstverständlich und in ihrem Urtrieb als Partialtrieb enthalten, derartige transitive Leistungen in gewissem Umfange zu vollbringen, also in angemessener Weise zur stationären und fortschreitenden Selbstauszeugung anderer Wesen, und besonders anderer Menschen in gewissem Maße beizutragen, und zwar nicht nur, um dadurch bestimmte andere Ziele für sich selbst zu erreichen, sondern rein um dieser Leistungen selbst und der Bedeutung willen, die sie für die anderen Wesen haben.

Soweit das Streben nach Vollbringung irgendwelcher Kulturleistungen von der letzten Zielung beseelt ist, dadurch die Selbstauszeugung anderer Menschen zu fördern, geht es aus diesem selbstverständlichen Partialtrieb des Urtriebs verständlicherweise hervor.

Der Trieb nach reflexiven Leistungen ist ebenfalls in gewissem Maße in dem Urtrieb als Partialtrieb enthalten. Denn indem der Urtrieb darauf zielt, ein reflexives, personales seelisches Lebewesen auszuzeugen und zwar durch Mithilfe des ausgezeugten freitätigen Ich selbst, treibt er die Seele nicht nur dazu, sich in reflexiven Regungen auf sich selbst zurückzuwenden, sich reflexive Macht zu erwerben und sich überhaupt reflexiv zu betätigen und zu wirken, sondern auch dazu, dieses Tun und Wirken zu einer freitätigen Vollbringung bestimmter reflexiver Leistungen zu steigern, eben denjenigen Leistungen, die in der stationären und fortschreitenden Selbstauszeugung der eigenen Seele münden. Denn das Ziel dieses Partialtriebes ist selbstverständlich durch das Urziel auf bestimmte reflexive Leistungen eingeschränkt und es wuchert aus, wenn es diese Einschränkung durchbricht.

Wiederum sind die beiden Triebe nach bestimmten transitiven und reflexiven Leistungen auch zugleich Mitteltriebe für den Urtrieb. Denn das tatkräftige Vollziehen transitiver und reflexiver Leistungen dient schon an sich, noch abgesehen von den Leistungen selbst, der tatkräftigeren Auszeugung bestimmter Seelenpartien. Außerdem gibt das Bewußtsein von dem Dasein bestimmter eigener Leistungsprodukte sowohl auf transitivem wie auf reflexivem Gebiete der menschlichen Seele einen starken inneren Halt und eine große innere Festigkeit. Und schließlich können die erzeugten transitiven und reflexiven Leistungsprodukte wieder notwendige Mittel zur Förderung weiterer stationärer und fortschreitender Selbstauszeugung sein. Aus allen diesen Gründen wird es verständlich, daß diese Leistungstriebe nicht nur als Partialtriebe in dem Urtrieb enthalten sind, sondern auch als Mitteltriebe aus ihm hervorgehen.

Diese Triebe nach äußeren und inneren Leistungen haben ihr Maß und ihren Sinn durch den Urtrieb, wenn sie sich auf diejenigen Leistungen beschränken, die zum Urziel gehören oder ihm dienen. Sie wuchern aus, wenn sie die Urzielung verlassen und auf solche transitiven und reflexiven Leistungen gehen, die dem Urwesen der eigenen Seele fremd oder zuwider sind.

5. Der transitive Hab- und Abwehrtrieb und der Selbstwerttrieb.

Um zu erkennen, daß auch dieser Trieb aus dem Urtrieb verständlich wird, ist zunächst zu beachten, was das Haben bestimmter äußerer Güter und das Freisein von bestimmten äußeren Übeln schon unmittelbar für die menschliche Seele bedeutet. Wir haben früher gesehen, was mit dem „Haben" von Gütern und dem „Freisein" von Übeln in verschiedenen Fällen gemeint ist und was für äußere Güter und äußere Übel für die menschliche Seele in Betracht kommen können. In allen Fällen zeigt sich nun, daß die Seele mit dem Haben bestimmter äußerer Güter eine innere Ausweitung erfährt, gleichsam freien Raum für ihre Auszeugung gewinnt und daß sie mit dem Freisein von gewissen äußeren Übeln eine innere bedrückende Einengung überwunden und gleichsam den angemessenen Entfaltungsraum wiedergewonnen hat. Indem nun der Urtrieb auf Selbstauszeugung einer bestimmten menschlichen Seele hinzielt, ist er selbstverständlich darauf gerichtet, den angemessenen Entfaltungsraum für die Auszeugung zu schaffen, also auf das Haben derjenigen äußeren Güter hinzustreben, die diesen inneren Raum geben und denjenigen äußeren Übeln zu widerstreben, die den Entfaltungsraum einengen. Aber dieser Trieb nach angemessenem Entfaltungsraum ist nur ein Partialtrieb des Urtriebs. Denn mit der Gewinnung dieses inneren Raumes ist die Selbstauszeugung noch nicht erreicht, sondern dieser Raum muß nun erst ausgefüllt werden. Es ist eine Täuschung, wenn z. B. ein Beamter glaubt mit der äußeren Gehaltserhöhung sei auch sein innerer seelischer Gehalt schon gesteigert, und mit der äußeren Rangerhöhung sei auch sein innerer Rang erhöht. Oder, wenn jemand glaubt, mit der Befreiung von leiblich-sinnlichen Übeln sei seine Seele schon ohne weiteres auch besser ausgezeugt. Als Partialtrieb ist der transitive Hab- und Abwehrtrieb eingeschränkt auf das Haben derjenigen transitiven Güter und auf das Freisein von denjenigen transitiven Übeln, die für die Gewinnung und Erhaltung des angemessenen Entfaltungsraumes für die bestimmte Seele in Betracht kommen. Durchbricht er diese Schranken, so wird er in dieser Hinsicht maßlos und sinnlos. Freilich kann er auch dann in gewissen Grenzen wieder Maß und Sinn bekommen dadurch, daß er indirekt der Selbstauszeugung dient.

Denn die seelische Betätigung, die der Gewinnung gewisser äußerer Güter und der Befreiung von äußeren Übeln und deren Verhinderung dient, kann ihrerseits den Trieben nach transitivem Leben, nach äußerer Macht, Tätigkeit und Leistungen eine gewisse Befriedigung geben und dadurch die Selbstauszeugung fördern. Insoweit der Trieb nach äußeren Gütern und gegen äußere Übel von diesen anderen transitiven Trieben bestimmt wird, insoweit ist er ein Mitteltrieb für den Urtrieb. Schließlich können aber auch die äußeren Güter nicht bloß deshalb erstrebt werden, um sie nur zu „haben", und nicht bloß deshalb, um durch die Betätigung zu ihrer Gewinnung die anderen transitiven Triebe zu befriedigen, sondern auch deshalb, um sie zur weiteren stationären und fortschreitenden Selbstauszeugung zu benutzen. Dann ist der äußere Habtrieb wieder ein Mitteltrieb für den Urtrieb.

Der Selbstwerttrieb. Alles, was der Urtrieb in einer bestimmten Seele auszuzeugen tendiert, alles also, was zu einem individuellen, sich in bestimmten Entwicklungsstufen auszeugenden, seelisch-personalen und ethischen Lebewesen, das zugleich Gliedwesen und Geschöpf ist, gehört, hat für dieses Individuum Wert. Der Urtrieb, der auf Auszeugung eines solchen Wesens geht, ist also zugleich ein Trieb, gewisse Selbstwerte in der eigenen Seele zu realisieren. Er ist also ein der Seele selbstverständlicher Selbstwerttrieb. Aber er ist zugleich selbstverständlich eingeschränkt, indem er nicht maßlos und sinnlos auf Realisierung von allen möglichen seelischen Bestimmtheiten strebt, die an sich Wert haben, sondern nur auf diejenigen gerichtet ist, die für diese bestimmte menschliche Seele Wert haben und nur in dem Maße, als sie für dieses Individuum Wert haben. Auch der Selbstwerttrieb bekommt also als Partialtrieb sein Maß und seinen Sinn durch den Urtrieb. Das Überschreiten dieses Maßes hat nur dann manchmal einen Sinn, wenn unter den gegebenen Umständen das Streben nach gewissen wertvollen Bestimmtheiten der Seele einem notwendigen oder zweckmäßigen Mitteltrieb des Urtriebs entstammt.

Denn die Realisierung bestimmter Selbstwerte, die für sich genommen nicht notwendig zu der bestimmten Auszeugungsgestalt gehören, kann sowohl durch die Realisierungstätigkeit, die für sie erforderlich ist, als auch durch die Mittelbedeutung der realisierten Selbstwerte zuweilen ein notwendiges oder zweckmäßiges Mittel sein, um die Selbstauszeugung im übrigen zu fördern. Wenn z. B. in

einer menschlichen Gemeinschaft die wirtschaftlich-technische und die soziale Ordnung so sind, daß Angehörige einer bestimmten Gesellschaftsklasse nur dann zu ihrer möglichst angemessenen Selbstauszeugung gelangen können, wenn sie sich zunächst mit allen Kräften bemühen, solche Kenntnisse und Fertigkeiten auszubilden, die über das Maß des ihnen Angemessenen hinausgehen, so werden sie gewisse, ihnen unangemessene Selbstwerte als Mittelwerte zu ihrer Selbstauszeugung erstreben.

Auch der Selbstwerttrieb, solange er gewisse Schranken einhält, ist also ein selbstverständlicher Partialtrieb und ein verständlicher Mitteltrieb des der Seele selbstverständlichen Urtriebs. Im letzteren Falle können an sich überschüssige Wertbestimmtheiten des Selbst erstrebt werden, weil sie selbst oder ihre Erwerbung unter den gegebenen Umständen mittelbar der Selbstauszeugung dienen. In beiden Fällen gibt der Urtrieb dem Selbstwerttrieb sein Maß und seinen Sinn.

Aus dem Vorangehenden ist ersichtlich, daß aus dem selbstverständlichen Urtrieb der menschlichen Seele alle die früher aufgefundenen Triebe als Partialtriebe und als Mitteltriebe verständlich sind und daß sie aus ihm auch das Maß und den Sinn erhalten, die wir früher vermißten, als wir diese Triebe für sich betrachteten. Da nun das menschliche Seelenleben, wie wir früher gesehen haben, aus diesen Trieben selbst wieder in großem Umfange verständlich wird, so ist es nun soweit auch letztlich verständlich aus dem selbstverständlichen Urtrieb, der auf Selbstauszeugung einer bestimmten menschlichen Seele hinzielt. Das Seelenleben ist jetzt verständlich verbunden mit den verschiedenen Trieben, die Triebe sind ihrerseits verständlich verbunden mit dem Urtrieb und der Urtrieb ist selbstverständlich verbunden mit dem Wesen der menschlichen Seele. Die Verständniskette ist damit geschlossen und nach rückwärts in ihr letztes Ende, oder besser in ihren ersten Anfang fest versenkt.

Außerdem wird aber nun auch alles das verständlich, was aus jenen Trieben für sich genommen noch nicht verständlich werden konnte. Zunächst die Tatsache, daß alle jene Triebe im Normalfalle nicht maßlos sind, sondern in sich von vornherein schon ein bestimmtes Maß haben; der Urtrieb gibt es ihnen und macht sie dadurch erst

sinnvoll. Zu dem unverständlichen Rest, der früher noch zurückblieb, gehört weiter der Trieb nach Ausbildung eines freitätigen Ich. Auch dieser wird nun verständlich; denn der Urtrieb zielt ja auf Auszeugung einer seelischen Person, d. h. eines seelischen Wesens, in welchem sich das Ich zur Freitätigkeit erhoben hat. Und er zielt auf Mithilfe dieses freitätigen Ich bei der Selbstauszeugung. In dem Urtrieb der menschlichen Seele ist also verständlicherweise der Trieb enthalten, das freitätige Ich sowohl für sich, als auch als Helfer bei der Selbstauszeugung auszubilden. Damit hängt nun eng zusammen der Trieb nach Erkenntnis der verbindlichen Normen für die Selbstauszeugung, also nach Ausbildung des Gewissens. Denn der Urtrieb zielt auf Auszeugung nicht einer freien Willkürperson, sondern einer ethisch gebundenen Person; und er zielt auf Auszeugung einer Person, die freitätig mithilft an der weiteren stationären und fortschreitenden Selbstauszeugung. Dazu muß er aber seine Zielung dem freitätigen Ich in verbindlichen Forderungen vernehmbar machen können, damit dieses, hier nicht naturgebunden, für seine freie Selbstbestimmung die Richtlinien erkennen kann, die für sein Verhalten und für seine freie Mithilfe an der weiteren Selbstauszeugung verbindlich gelten. Der Urtrieb strebt daher verständlicherweise in der Seele ein Gewissen als Vernehmungsfähigkeit für die verbindlichen Forderungen, als sittliche Vernunft auszubilden.

Indem der Urtrieb auf Auszeugung der Seele als ein wesentliches Gliedwesen hinzielt, wird weiter auch der Trieb nach Gewinnung der angemessenen Lebensgemeinschaft mit anderen Wesen, speziell mit anderen Menschen, und nach angemessener Mithilfe an ihrer Selbstauszeugung aus dem Urtrieb verständlich. Und damit wird auch das Seelenleben, das von diesem sozialen Trieb in seinem Sinne bestimmt wird, letztlich verständlich aus dem Urtrieb selbst.

Schließlich geht der Urtrieb auch auf Auszeugung einer personalen, ethischen und sozialen Seele als eines Geschöpfes, also auf Herstelllung der bewußten angemessenen Lebensgemeinschaft des Geschöpfes mit seinem Schöpfer. Die religiöse Seite des menschlichen Seelenlebens findet so ebenfalls ihr letztes Verständnis aus der Eigenart des Urtriebs der menschlichen Seele.

Aus diesen Erkenntnissen ergibt sich nun erst der letzte verständliche Sinn des ganzen menschlichen Seelenlebens. Er

besteht allgemein gesprochen darin, ein bestimmtes, im Keim angelegtes menschliches seelisches Lebewesen stationär und fortschreitend in einer bestimmten Reihe von Entwicklungsstufen auszuzeugen und in einem angemessenen Leben zu erweisen, soweit es an der bestimmten Stelle in der Welt überhaupt möglich ist, und dabei in die angemessene innere Einigung mit anderen Wesen in der Welt und mit dem letzten Seinsgrund zu treten und von da aus zu leben. Das menschliche Seelenleben ist die Äußerung, das Mittel und die Antwort auf die jeweilige Lebenslage des Selbstauszeugungstriebes einer bestimmten menschlichen Seele, die auf möglichst vollkommene Selbstauszeugung an ihrer Stelle in der Welt hinzielt. Genauer gesagt, das menschliche Seelenleben ist Erweisung, Mittel und Weg einer menschlichen Seele, die sich in möglichst angemessener Auseindersetzung mit ihrer dauernden und vorübergehenden Lebenslage, mit den ihr widerfahrenen Schiksalen und mit dem, was sie schon jeweils geworden ist, stationär und in bestimmter Stufenfolge fortschreitend mit zunehmender Mithilfe ihres freitätigen Ich aus einem bestimmten Keim zu einer bestimmten transitiven und reflexiven, personalen, ethischen, sozialen und religiösen Seele in dieser Welt auszuzeugen drängt. Die Erfassung dieses Sinnes ergibt das letzte Verständnis des ganzen menschlichen Seelenlebens.

In jeder menschlichen Seele geht der Urtrieb auf Selbstauszeugung einer menschlichen Seele. Aber es gibt hier doch mannigfache individuelle Unterschiede, so z B. hinsichtlich der Wucht des Urtriebs, hinsichtlich der inhaltlichen Besonderheit der Seele, die ausgezeugt werden soll, hinsichlich des Verhältnisses der stationären zur fortschreitenden Auszeugung, hinsichtlich des Verhältnisses des seelischen Selbstgetriebes zu dem Umfang und der Kraft der seelischen Freitätigkeit, usw.

Jede einzelne Seele findet nun in ihrem Leibe und in den äußeren Verhältnissen Bedingungen vor, die für ihre Selbstauszeugung von großer Bedeutung sind. Ihr Urtrieb hat sich daher auseinanderzusetzen z. B. mit der besonderen Beschaffenheit und mit den Schicksalen ihres Leibes, mit der Art, der Kultur und den Schicksalen ihrer Familie, mit der Art, den Kulturzuständen und den Schicksalen ihres Volkes, mit den historischen Zeitverhältnissen usw. Der Urtrieb drängt darauf hin, die äußeren Bedingungen, so weit sie un-

günstig oder hemmend für die Selbstauszeugung sind, möglichst zweckmäßig zu ändern; soweit sie unveränderlich sind, ihnen zum Trotz die rechte Auszeugungsgestalt zu erreichen, oder sich ihnen so anzupassen, daß die Auszeugung wenigstens in der Hauptsache gelingt. Es ist an sich nicht ausgeschlossen, daß ein individuell bestimmter Urtrieb in tatsächlich verschiedenen Auszeugungsgestalten, die durch die verschiedenen leiblichen und äußeren Bedingungen nötig werden, doch eine im Grunde gleichwertige Auszeugung erreicht. Das gleiche seelische Grundwesen könnte sich in verschiedenen Leibern, in verschiedenen historischen Zeiten, in verschiedenen Völkern und in verschiedenen Familien zur vollen Auszeugung bringen und sich gleichsam nur in verschiedenen „Sprachen" aussprechen oder gleichsam in verschiedener „Verkleidung" auftreten.

IV. Der scheinbare Widerspruch mit den Tatsachen.

Die vorangehende Bestimmung des Wesens der menschlichen Seele und des ihr selbstverständlichen Urtriebs scheint nun aber doch in grellem Widerspruch zu aller Erfahrung von der wirklichen Beschaffenheit der menschlichen Seelen und von ihrem wirklichen Hauptbestreben in dieser Welt zu stehen. Zwar ist es sicher, daß jede der menschlichen Seelen, die uns in der Erfahrung begegnet, ein individuelles menschliches seelisches Lebewesen ist; daß sie sich in einer bestimmten Reihe von Entwicklungsstufen auszeugt; daß sie sich zugleich stets auch stationär auszeugt; daß sie ein reflexives Lebewesen ist und sich zu personaler Freitätigkeit erhebt und immer wieder erheben kann. Aber die wirkliche menschliche Seele scheint sich doch meistens um alles andere mehr zu kümmern, als gerade um ihre möglichst vollkommene Auszeugung; sie ist fast immer mehr oder weniger veräußerlicht. Sie sucht gern der ethischen Selbsterkenntnis auszuweichen und übt bei ihrem Verhalten nur selten die ethische Selbstbestimmung aus. Sie zeigt eine starke Tendenz, so zu bleiben, wie sie einmal geworden ist. Sie steht den anderen Wesen und besonders den andren Menschen meistens in feindseliger Entgegensetzung oder mindestens in gleichgültiger Sonderung gegenüber. Und während ihres täglichen Lebens lebt sie fast immer ohne jeden inneren Kontakt mit dem letzten Seinsgrund in völliger Gott-

ferne und Gottverlassenheit dahin. Wie kann man von diesen wirklichen Seelen behaupten, daß ihr Wesen und ihr Urtrieb alle die gegenteiligen Züge haben, die wir oben angeführt haben? Wie läßt sich jene Erfahrungserkenntnis von den menschlichen Seelen mit der obigen Charakterisierung ihres Wesens und ihres Urtriebs vereinen, die einander doch in großem Umfange widersprechen? — Um diese Frage zu lösen, ist es nötig, die Hauptzüge, in denen die wirklichen menschlichen Seelen von ihrem Wesen und ihrem Urtrieb abweichen, etwas genauer zu betrachten und das Verständnis dafür zu suchen, wie Wesen der oben charakterisierten Art, die von dem angegebenen Urtrieb erfüllt sind, in ihrem wirklichen Leben in dieser Welt sich so ganz anders verhalten können.

1. Die Veräußerlichung der menschlichen Seelen.

Es ist eine alte und immer wiederholte Klage, daß die allermeisten Menschen in ihrem täglichen Leben ganz veräußerlicht dahinleben. Wenn man auch den Sinn dieser Klage ohne weiteres versteht und ihrer Behauptung recht geben wird, so ist es doch zweckmäßig, zunächst zu klären, was mit der beklagten Veräußerlichung eigentlich gemeint ist. Nicht gemeint ist jedenfalls die Tatsache, daß sich die menschliche Seele überhaupt dem Äußeren, dem eigenen Leib und dem, was sonst für sie in der Welt vorhanden ist, zuwendet und daß sie nach außen tätig ist und wirkt, äußere Macht erstrebt, äußere Leistungen vollziehen will und bestimmte äußere Güter haben und von bestimmten äußeren Übeln frei sein möchte. Denn dies ist nicht zu beklagen, sondern dem Wesen der menschlichen Seele natürlich und notwendig, wenn sie sich nicht mit einer ganz kümmerlichen Selbstauszeugung auf dieser Erde begnügen oder ganz unausgezeugt bleiben will. Sondern die tatsächliche und beklagte Veräußerlichung besteht in dem starken Übergewicht, das diese Wendung nach außen über die Wendung nach innen hat; darin, daß der Schwerpunkt der Seele in dem Äußeren, in dem eigenen Leib, in der Kleidung, der Wohnung, dem äußeren Besitz, in den äußeren Gütern und Übeln aller Art liegt, die ihr von außen zuteil werden können. Eine veräußerlichte Seele lebt so, als ob ihr ganzes Heil allein von dem Haben bestimmter äußerer Güter und von dem Freisein von bestimmten äußeren Übeln abhinge. Auch äußere Leistungen, äußere Macht,

äußeres Tun und Wirken und nach außen Leben dient ihr nur oder vorwiegend zur Befriedigung des äußeren Hab- und Abwehrtriebes. Kurz, ihr ganzes Seelenleben wird fast ausschließlich beherrscht von dem äußeren Hab- und Abwehrtrieb. Alle anderen Triebe sind bei ihr nur Mitteltriebe für diesen äußeren Trieb.

Der äußere Hab- und Abwehrtrieb ist gewiß in verschiedenen Individuen verschieden stark und verschieden umfänglich in seinem Ziel. Aber die Veräußerlichung betrifft nicht diese Verschiedenheiten, sondern sie meint die Tatsache, daß bei der Mehrzahl der wirklichen Menschen, wie stark und zielumfänglich dieser Trieb bei ihnen auch sein mag, er tatsächlich vorherrscht. Und mag diese Vorherrschaft des äußeren Hab- und Abwehrtriebes bei den Menschen in verschiedenen historischen Perioden sehr verschieden groß sein, so ist sie doch tatsächlich zu allen Zeiten in weiter Verbreitung vorhanden gewesen. Die Klage, die diese Veräußerlichung der menschlichen Seelen konstatiert, hat also in diesem Sinne sicherlich recht. Dies erkennt man noch deutlicher, wenn man die andere Seite der Veräußerlichung betrachtet. Sie besteht in der relativen Vernachlässigung des eigenen Inneren, der eigenen Seele, aber auch weiter in der Gleichgültigkeit gegen das fremde Innere, gegen die anderen Seelen. Die Zuwendung zu der eigenen Seele und zu den fremden Seelen geschieht in den veräußerlichten Seelen vorwiegend nur im Dienste des äußeren Hab- und Abwehrtriebes, d. h. um dadurch äußere Güter zu gewinnen oder von äußeren Übeln frei zu werden. Auch die Psychologie, die sich doch wenigstens erkennend der eigenen Seele und den fremden Seelen zuwendet, wird von den veräußerlichten Seelen hauptsächlich im Dienste des äußeren Hab- und Abwehrtriebes betrieben.

In Zeiten, in denen die Veräußerlichung weit verbreitet ist, wird sie von den Veräußerlichten selbst durchaus nicht beklagt, sondern geradezu verherrlicht. Das Leben im lärmenden äußeren Betrieb mit „Tempo", die Hingabe an „die wirtschaftlich-technische Eroberung der Welt" wird als das allein rechte Leben gepriesen. Und die Verinnerlichung wird verdächtigt als das Ziel von faulen Drückebergern und unnützen Schmarotzern. Das Innere, die menschliche Seele selbst wird nur beachtet, soweit sie dem Äußeren dienen kann, im übrigen aber als bedeutungslos in einen dunklen Winkel zurückgedrängt, wo sie ungestört verwildern und verkümmern kann.

Daß also die Veräußerlichung bei vielen Menschen wirklich besteht, daran ist nicht zu zweifeln. Es steht hier nicht in Frage, ob diese Tatsache zu beklagen oder zu verherrlichen ist; auch nicht, ob sie etwas Gutes oder etwas Schlechtes ist, sondern nur, ob in den veräußerlichten Seelen vielleicht ein anderer Urtrieb vorhanden ist, als der, den wir oben genauer bestimmt haben, oder ob nicht auch das veräußerlichte Leben auf das Vorhandensein dieses Urtriebs hinweist.

Wenn man in die Seelen der veräußerlichten Menschen eindringt, so kann man zunächst feststellen, daß ihr ganzes so veräußerlichtes Leben einen provisorischen Charakter trägt, daß es ihnen selbst als ein bloß vorläufiges erscheint, daß es von einer heimlichen Erwartung von Etwas, das aber nie eintritt, durchzogen ist; kurz, daß sie durch ihr veräußerlichtes Leben etwas erreichen wollen, was ihnen selbst noch dunkel ist. Ihr veräußerlichtes Leben stellt sich ihnen selbst nur als ein Weg zu etwas Andrem dar. Außerdem zeigt sich, daß sich in ihnen, solange sie sich ganz in das veräußerlichte Leben hineinlegen, heimlich eine wachsende Unbefriedigtheit ansammelt, von der sie sich vergeblich wegzuwenden und der gegenüber sie sich dadurch zu betäuben suchen, daß sie sich von neuem in das veräußerlichte Leben hineinstürzen. Wenn sie dann in den Pausen des äußeren Betriebes mit dem leeren, blöden Blick abgeschirrter Pferde ins Nichts starren, dann regt sich in ihnen immer wieder die schmerzlich beunruhigende Frage, wozu denn schließlich dieses ganze äußere Getriebe gut sein solle, wozu sie sich selbst und die anderen Menschen ins Äußere hinausziehen und für das Äußere verbrauchen lassen sollen. Und wenn sie dann nicht schon ganz geschwächt und erschöpft sind, so erleben sie in sich die tiefe Sehnsucht und die verbindliche Forderung, sich aus aller äußeren Selbstverlorenheit zu sich selbst zurückzufinden, sich zurückzuwenden zu dem Keim ihres besseren Selbst, den die solange ungepflegt und verödet hinter sich zurückgelassen haben. Und sie möchten dann auch die anderen Menschen aus ihrer Veräußerlichung zurückrufen. Sie erkennen mit Trauer, was sie geworden sind und was sie hätten werden können, wollen und sollen. Sie blicken nun mit schmerzlichem Neid auf diejenigen anderen Menschen, die sich inzwischen schon lange zu ihrem besseren Selbst zurückgefunden haben. Sie erkennen zugleich, daß es nicht etwa die Augenblicke der eigenen Schwäche und

der inneren Unfreiheit sind, aus denen diese Erkenntnis in ihnen geboren wird, sondern daß sie gerade in einem ruhigen, klar besonnenen, frischen und unbefangenen Zustande jetzt das eigentlich Richtige erkennen.

Der provisorische Charakter des veräußerlichten Lebens; die wachsende Unbefriedigtheit, die es mit sich führt; die tiefe Sehnsucht und verbindliche Forderung nach Verinnerlichung, die sie gelegentlich erleben, geben ihnen den Hinweis, daß in ihnen ein Urdrang unbefriedigt sich regt und darauf hinzielt, den Schwerpunkt diesseits aller Veräußerlichung zu suchen, sich zu ihrem Urwesen zurückzuwenden und dieses vor allem zur Geltung und zur möglichst vollen Auszeugung zu bringen. Das, was sie bis jetzt tatsächlich geworden sind, ihr „empirisches" Wesen erscheint ihnen als eine Mißgestalt ihrer selbst, entstanden dadurch, daß sie bis jetzt wesentlich nur von außen her gelebt haben. Sie beginnen ihr eigenes Urwesen zu sichten und die Größe der Abirrungen davon zu ahnen, in die ihr empirisches Wesen durch die Veräußerlichung geraten ist. Sie erkennen zugleich, daß zur allmählichen Rückgängigmachung dieser Abirrungen und zur Erreichung der richtigen Auszeugung ihres Urwesens notwendig die Veräußerlichung aufgehoben, der Schwerpunkt ihres seelischen Lebens ins Innere zurückverlegt werden und von da aus nun das weitere Leben gelebt werden muß. Kurz, in den Augenblicken ruhiger Besonnenheit zeigt sich die Veräußerlichung dem Menschen selbst als eine Entartung von seinem eigenen Urwesen, als eine Abirrung von seinem Urtrieb.

Aber wie ist nun diese Veräußerlichung, diese Abirrung vom Urtrieb möglich und verständlich? Der Urtrieb will ja die Veräußerlichung nicht, sondern er zielt auf Selbstauszeugung einer nicht veräußerlichten menschlichen Person. Wie ist es dann möglich, daß trotzdem die Veräußerlichung so oft eintritt? — Die allgemeine Möglichkeit, daß aus dem Keim eines Lebewesens, der mit einem bestimmt gerichteten Urtrieb erfüllt ist, etwas wird, das nicht ganz dem Ziel des Urtriebs entspricht, beruht darauf, daß in dem Keim eines jeden Lebewesens die Fähigkeit liegt, das Lebewesen beim Zusammentreffen mit gewissen äußeren Einflüssen auch abweichend von seinem Urziel so auszugestalten, daß es trotz dieser Einflüsse in dieser Welt bestehen

kann. Gegenüber äußeren Einflüssen, die es nicht anders bewältigen kann, sucht sich das Lebewesen ausgleichend selbst zu deformieren. Dies gilt auch für die menschliche Seele; auch sie hat die Fähigkeit, sich gegenüber gewissen äußeren Einflüssen unwillkürlich ausgleichend so zu deformieren, daß sie unter diesen Einflüssen noch weiter bestehen kann. Bei der menschlichen Seele, die ein personales Lebewesen ist, kommt hierzu noch die Möglichkeit, durch Ausführung bestimmter freitätiger Akte von der Zielung ihres eigenen Urtriebs abzuweichen und sich innerhalb gewisser Grenzen willkürlich anders zu gestalten, als ihr Urtrieb es verlangt. Auch jene besondere Deformierung der menschlichen Seele, die in der Veräußerlichung besteht, ist möglich und verständlich einmal durch die unwillkürliche Ausgleichung des Urtriebs mit gewissen äußeren Einflüssen, und dann durch die freiwillige Abweichung von ihrer Urzielung. Daß die Veräußerlichung unter den menschlichen Seelen, die bisher auf der Erde gelebt haben, eine so außerordentlich große Verbreitung gefunden hat, deutet darauf hin, daß auf der einen Seite gleichartige allgemeine äußere Faktoren zu der unwillkürlichen Veräußerlichung geführt haben und daß auf der anderen Seite ebenfalls gleichartige Faktoren es verhindert haben, daß das freitätige Ich in den Menschen die nötige Einsicht und Kraft zur rechten Selbstbesinnung und Selbstbestimmung gewinnen konnte. In folgender Weise läßt sich daher verstehen, daß die menschlichen Seelen, obgleich sie von dem Urtrieb nach Selbstauszeugung einer verinnerlichten Person erfüllt sind, dennoch in so großer Menge der Veräußerlichung verfallen sind.

Der Trieb, sich dem Äußeren überhaupt zuzuwenden, ist nach unseren früheren Erkenntnissen ein Partial- und ein Mittelbetrieb des Urtriebs der menschlichen Seele; als solcher ist sein Dasein verständlich. Insofern die Veräußerlichung diese Wendung der Seele zum Äußeren enthält, ist in ihr also der Urtrieb wirksam. Aber nun verfängt sich die Seele im Äußeren und ergießt sich übermäßig nach außen, so daß der Schwerpunkt des seelischen Lebens nach außen verlegt wird. Dies nun wird verständlich, wenn wir folgendes bedenken. Am Beginn des menschlichen Seelenlebens auf der Erde ist das Gedeihen des menschlichen Seelenkeimes fast ganz und gar von dem Äußeren, von dem eigenen Leib und dessen Schicksalen,

von der Außenwelt und speziell von anderen Menschen abhängig. Unwillkürlich wird sich also der Seelenstrom mit gespürter Dringlichkeit fast ausschließlich diesem Äußeren zuwenden, um das Gedeihen des Seelenkeimes zu sichern und zu fördern. Die Auseinandersetzung mit diesem Äußeren wird daher zunächst als das einzige und letzte Ziel des gespürten Urtriebs erscheinen, indem er eben falsch bezogen wird. Dies wird um so mehr der Fall sein, je mehr die äußeren Verhältnisse, in welche die betreffende Seele eintritt, von den umgebenden anderen Menschen noch nicht so geordnet und gestaltet sind und werden, daß sie eine sichere und zweckmäßige Basis für die angemessene Selbstauszeugung dieser Seele bilden, je niedriger also die Lebenshaltung und das Kulturniveau der nächsten Umgebung sind.

Es liegt weiter im Wesen des Auszeugungstriebes, daß sich die Seele anfänglich automatisch und zwangsmäßig auf das Äußere richtet, da sie nicht warten kann, bis das freitätige Ich zur genügenden Einsicht und Kraft ausgebildet ist, denn das Ich soll sich ja aus einem schwächlichen Anfangszustand erst allmählich durch Selbstbetätigung erkräftigen. Es kann nicht gleich anfangs dem freitätigen Ich überlassen werden, die notwendige äußere Lebenssicherung herbeizuführen, sondern dies muß von einem Triebbestandteil des Urtriebs übernommen werden, der naturnotwendig wirkt. Daher findet das Ich, wenn es zur Freitätigkeit gelangt, die von selbst entstandene Veräußerlichung immer schon vor. Der Urtrieb erleidet in seinem Partial- und Mitteltrieb, der auf das Äußere geht, gleichsam eine Stauung und wuchert dann unwillkürlich nach dieser Richtung aus; und das zur Freitätigkeit bestimmte Ich kann zunächst nichts dagegen tun.

Dazu treten dann einige weitere Faktoren, die bewirken, daß diese anfänglich notwendig und unwillkürlich entstandene Veräußerlichung verharrt und noch gesteigert wird. Der Urtrieb enthält, wie wir gesehen haben, nicht nur den Trieb nach fortschreitender, sondern auch den Trieb nach stationärer Selbstauszeugung. Dieser letztere Trieb wuchert nun, wie wir später sehen werden, leicht zu dem Drang aus, das einmal Erreichte blind und starr festzuhalten und in der einmal eingeschlagenen Lebensbahn blind und starr zu verharren. Auch auf die gewordene Veräußerlichung richtet er sich und sucht sie blind und starr aufrecht zu erhalten. Er verfestigt

auch die Angst vor vermeintlichen Bedrohungen von außen und führt so zu einer dauernden krampfhaften Veräußerlichung der Seele, zur Festhaltung des seelischen Schwerpunkts im Äußeren, zur Verhärtung der Ausstülpung der Seele nach außen.

Außerdem enthält der Urtrieb der menschlichen Seele auch den Trieb, sich den umgebenden anderen Menschen anzugleichen. Auch dieser Trieb wuchert leicht aus, indem er dahindrängt, sich blind in allem und jedem anzugleichen. Wenn nun die anderen Menschen selbst veräußerlicht sind und sogar die Veräußerlichung verherrlichen, so führt dieser Angleichungstrieb dazu, daß die Seele, die dies bemerkt, sich auch in der Veräußerlichung und deren Verherrlichung ihnen angleicht und dadurch ihre eigene Veräußerlichung verfestigt und steigert.

Schließlich tritt mit der Andauer der verhärteten Veräußerlichung durch die damit verbundene dauernde Nichtbefriedigung derjenigen Partialtriebe, die auf Verinnerlichung zielen, eine zunehmende innere Unbefriedigtheit ein, die nun im Zustande der Veräußerlichung natürlich falsch bezogen wird, nämlich auf eine ungenügende Befriedigung der nach außen gerichteten, der transitiven Strebungen. Die falsch bezogene Unbefriedigtheit verleitet dann den Veräußerlichten dazu, daß er sich erst recht und mit Nachdruck dem Äußeren zuwendet und so seine Veräußerlichung noch weiter steigert und festigt.

Es wird so verständlich, daß in einer Seele, die in ihrem Urtrieb auf Selbstauszeugung einer unveräußerlichten seelischen Person hinzielt, trotzdem die Veräußerlichung eintritt, daß sie sich steigert und immer mehr verfestigt. Es wird auch verständlich, daß die verhärtete Veräußerlichung nicht etwa durch einen einmaligen Akt des freitätigen Ich einfach wieder aufgehoben werden kann, sondern daß es langdauernder und immer wiederholter Bemühungen bedarf, um die Veräußerlichung allmählich wieder rückgängig zu machen.— Durch die dauernde tiefe Unbefriedigtheit, die mit der Veräußerlichung notwendig verbunden ist, wird die Seele leicht verführt, ihr Heil nun in der völligen Abwendung von allem Äußeren zu suchen und dadurch von neuem in Konflikt mit ihrem Urtrieb zu geraten, der ja eine gewisse Wendung zum Äußeren in seinem Partial- und Mitteltrieb verlangt. Nicht die völlige Abwendung von allem

Äußeren, sondern die Zurückziehung und Zurückverlegung des seelischen Schwerpunkts vom Äußeren in das Innere ist das, was dem Urtrieb entspricht.

Die Art der Veräußerlichung kann natürlich bei verschiedenen Individuen sehr verschieden sein. Einmal danach, wie das Ich in der Veräußerlichung darin steckt, ob es nämlich unwillkürlich naiv von ihr hingenommen ist, oder ob es sich freiwillig und vielleicht mit Nachdruck ihr hingibt, oder ob es widerwillig immer wieder in sie hineingezogen wird. Dann weiter nach der Art der äußeren Güter und Übel, die vorwiegend das Ich fesseln; nämlich danach, ob es z. B. hauptsächlich leiblich-sinnliche Güter und Übel, oder ob es Güter und Übel der Kleidung, der Wohnung und des Besitzes, oder ob es Güter und Übel der äußeren Anerkennung und Geltung sind, die den Schwerpunkt des seelischen Lebens bilden. Auch wenn die äußeren Güter, die das Ich fesseln, einen hohen Wert haben, so ändert das nichts an der Tatsache der Veräußerlichung, falls nur der seelische Schwerpunkt in sie verlegt ist. Mag die Veräußerlichung sonst sein, wie sie will, sie ist immer, selbst wenn sie verständlich ist, eine Deformierung der Seele und beeinflußt irreführend das ganze menschliche Seelenleben sowohl in seinen kognitiven, als auch in seinen affektiv-axiologischen und seinen praktisch-nomologischen Regungen.

2. Die feindliche Entgegensetzung gegen andere Wesen, speziell gegen andere Menschen.

Wie sich das Leben und Treiben der wirklichen Menschen auf der Erde im großen und ganzen als ein Kampf um äußere Güter und gegen äußere Übel darstellt, so ist dieses Leben und Treiben, trotz aller gesellschaftlichen Freundlichkeit, von den Äußerungen einer heimlich stets bereitstehenden Feindlichkeit gegen andere Menschen und gegen andere Wesen überhaupt durchzogen. Es ist eine alte Erfahrung, daß man die Menschen viel leichter zu Äußerungen der Feindseligkeit und des Hasses hinreißen kann, als zu solchen der Freundlichkeit und der Liebe. Besonders in Großstädten scheinen die meisten Menschen mit einer feindseligen Geladenheit erfüllt zu sein, die sehr leicht zur Entladung kommt. Die geringsten Anlässe, eine Verschiedenheit der anderen Menschen im Äußeren, im Benehmen, in den Meinungen, Wertungen und Bestrebungen sind geeignet, eine

feindselige Entgegensetzung gegen sie in einem Menschen hervorzurufen. Besonders gegen anders geartete Menschen, gegen Mitglieder anderer Gemeinschaften, anderer Völker, weiter gegen die äußerlich besser Gestellten, gegen die Konkurrenten auf irgendeinem Gebiet äußert sich oft ein vernichtungssüchtiger Haß. Diese Feindseligkeit drängt dazu, die anderen Menschen und ihren Anhang zu beschimpfen, sie zu entwerten, sie zu kränken, sie zu verletzen und schließlich sie zu vernichten. Schon, wenn sich der Mensch nur irgendwie von anderen Menschen behindert und beeinträchtigt glaubt, pflegt leicht aus ihm Feindseligkeit gegen sie hinauszusprühen und auf Vernichtung der Anderen hinzudrängen.

Die von Feindseligkeit und Haß erfüllten Menschen gehen zuweilen so weit, daß sie den Haß verherrlichen und Haßgesänge singen, indem sie die harte, kraftgefüllte Hochspannung des Hasses mit ursprünglicher männlicher Kraft verwechseln. Zugleich verleumden sie gern die allgemeine Menschenliebe und machen sie verächtlich, indem sie sie mit schwächlicher Furcht verwechseln.

Schließlich richtet sich aber die feindselige Entgegensetzung nicht nur gegen andere Menschen, sondern auch gegen andere untermenschliche Wesen. Was haben die Pflanzen und die Tiere auf der Erde schon alles von der Zerstörungssucht feindselig gerichteter Menschen erlitten! Ja sogar unbelebte Kulturgegenstände haben immer wieder die Feindschaft von Menschen auf sich gezogen und sind von ihnen vernichtet worden.

Nun ist gewiß der Grad und der Umfang, in welchem die einzelnen menschlichen Seelen sich feindselig den anderen Wesen, besonders den anderen Menschen entgegensetzen, bei verschiedenen Individuen, bei verschiedenen Stämmen und Völkern und zu verschiedenen historischen Zeiten sehr verschieden. Aber sie sind doch überall groß genug, um Zweifel daran zu erwecken, ob wirklich der Urtrieb der menschlichen Seele auf liebevolle innere Einigung mit anderen Wesen, speziel mit anderen Menschen gerichtet sei. Haben nicht vielmehr diejenigen recht, die behaupten, der Mensch sei im Grunde der Feind aller Wesen; das Streben nach allgemeiner und innerer Einigung laufe geradezu dem Grundwesen und dem Urtrieb des Menschen zuwider und werde ihm nur durch Zwang künstlich aufgepfropft?

Wollte man sich jedoch dieser Meinung wirklich anschließen, so würde man sich durch die angeführten und offensichtlichen Tatsachen täuschen lassen. Man würde vergessen, daß es überall bei den Lebewesen, und speziell bei den menschlichen Seelen, weitverbreitete Mißbildungen und Erkrankungen in verschiedenen Richtungen gibt. Die tiefere Untersuchung der menschlichen Seelen zeigt auch in der Tat, daß die bei den Menschen vorherrschende feindliche Entgegensetzung gegen andere Wesen wirklich eine Mißbildung ist, die trotz ihres Urtriebs nach liebevoller Einigung unter dem Einfluß ihrer äußeren Lebenslage verständlicherweise aus ihrem Grundwesen hervorgeht.

Zunächst deuten allerlei Tatsachen darauf hin, daß trotz der vorherrschenden feindseligen Entgegensetzung doch der Urtrieb der menschlichen Seele auf liebevolle innere Einigung mit anderen Wesen hinzielt. Es zeigt sich z. B., daß den Menschen bei ihrer Feindseligkeit und deren Ausbrüchen im Grunde doch nicht recht wohl ist, daß ihnen vielmehr eine niederdrückende heimliche Unbefriedigtheit danach zurückbleibt, die sie dann auf Grund falscher Beziehung dadurch loszuwerden suchen, daß sie sich von neuem wieder blind in feindselige Entgegensetzungen hineinstürzen, dadurch aber freilich ihre Unbefriedigtheit nur immer weiter steigern. Außerdem hat das von Feindseligkeit beherrschte seelische Leben einen ausgesprochen provisorischen Charakter, d. h. es erscheint nur durch eine vorläufige Notwendigkeit vorübergehend von seiner eigentlichen Bahn abgelenkt, um nachher wieder in sie einzumünden. Hinter dem mit Feindseligkeit erfüllten Leben regt sich die Hoffnung und die Sehnsucht, schließlich doch die feindselige Entgegensetzung nicht mehr nötig zu haben und dann endlich zu einem geeinigten Zusammenleben gelangen zu können. Weiter macht sich gelegentlich in der Seele des Feindseligen die verbindliche Forderung vernehmlich, sich aus der feindseligen Entgegensetzung zu befreien und sich zur liebevollen Einigung mit den anderen Wesen emporzuschwingen. Und diese Forderung erscheint dann nicht als eine fremde Zwangsforderung, die verlangte, dem Grundwesen der eigenen Seele Gewalt anzutun, sondern als der Ausdruck eines tiefsten Verlangens der eigenen Seele. In jener tiefen Unbefriedigtheit, in jenem provisorischen Charakter des feindseligen Lebens und in diesen ver-

bindlichen Forderungen äußert sich der unbefriedigte Trieb nach liebevoller innerer Einigung mit den Wesen, denen die Seele bisher feindlich entgegengesetzt war.

Aber wie ist es dann verständlich, daß in einer Seele, die von diesem Trieb beseelt ist, dennoch im Vordergrund eine feindselige Entgegensetzung gegen andere Wesen vorherrschen kann? — Es geht natürlich nicht, wie in einer Moralpredigt, einfach dem freitätigen Ich alle Schuld daran beizulegen. Denn dadurch wird kein Verständnis erreicht; und die feindselige Entgegensetzung ist zunächst nicht die Tat des freitätigen Ich, sondern tritt völlig unwillkürlich ein. Ein Verständnis gewinnen wir nur dann, wenn wir zuerst bedenken, daß das Dasein und die Selbstauszeugung der menschlichen Seele in dieser Welt tatsächlich von dem Verhalten der anderen Wesen, und besonders von dem anderer Menschen in der mannigfachsten Weise bedroht und in Frage gestellt wird. Nun gehört es selbstverständlich zu dem Urtriebe der Seele, daß sie sich gegen alle diese Bedrohungen wehrt und daß sie im Voraus eine feindliche Vernichtungszielung gegen sie bereit hält. Dies wird verständlicherweise um so mehr der Fall sein, je mehr die Beschaffenheit der äußeren Verhältnisse, in denen die Seele lebt, und je mehr zugleich die vergangenen Erfahrungen die Veranlassung geben, jederzeit eine neue Bedrohung und Beeinträchtigung ihres Daseins und ihrer Selbstauszeugung für möglich zu halten. Natürlich wäre es sehr unzweckmäßig, wenn diese Verteidigung und Sicherung gegen vermeintliche Bedrohungen von vornherein ganz der Freitätigkeit des Ich überlassen würde; denn das Ich würde meistens zu spät kommen und es ist auch anfangs viel zu schwach dafür. Die beste Sicherung wird vielmehr erreicht, wenn zunächst unwillkürlich und ganz allgemein eine feindselige Entgegensetzung bereitgestellt und bei jeder äußeren Einwirkung so betätigt wird, als ob immer und überall eine Beeinträchtigung der Seele zu erwarten wäre. Da besonders die Befriedigung des äußeren Hab- und Abwehrtriebes leicht von anderen Menschen bedroht erscheint, so wird sich vor allem in veräußerlichten Seelen eine ständige Bereitschaft zur feindseligen Entgegensetzung einstellen.

Solange also das freitätige Ich an Einsicht und Selbstmacht noch schwach ist, stellt sich unwillkürlich auf Grund des Urtriebs und

der bedrohlichen äußeren Verhältnisse von selbst eine dauernde Bereitschaft zu feindlicher Entgegensetzung ein. Diese Bereitschaft wird dann unwillkürlich krampfhaft festgehalten durch den im Urtrieb enthaltenen Partialtrieb, in dem Gewordenen und auf den einmal eingeschlagenen Wegen zu verharren. So verwurzelt sich die Geneigtheit zu feindseliger Entgegensetzung immer fester in der Seele und äußert sich blind auch in denjenigen Fällen, in denen nach besserer Einsicht gar keine wirkliche Bedrohung und Beeinträchtigung von seiten anderer Wesen vorliegt. Und wenn dann die den Menschen umgebenden anderen Menschen von dem gleichen blinden Selbstbehauptungskrampf befallen und jederzeit bereit sind, sich ihm selbst ebenfalls feindlich entgegenzusetzen, so fühlt er sich in seiner Bereitschaft zu feindseligen Äußerungen gegen sie gerechtfertigt. In dieser Weise steigern sich die feindseligen Seelen gegenseitig immer mehr in ihre Geneigtheit zur feindlichen Entgegensetzung hinein. Zu dieser Wirkung der Erwiderungstendenz tritt dann noch die Wirkung der Angleichungstendenz verstärkend hinzu. Sieht die Seele alle oder die meisten Menschen ihrer Gemeinschaft von ständiger Feindseligkeit gegen dieselben dritten Wesen erfüllt, so gleicht sie sich ihnen darin unwillkürlich an, und dadurch steigert und verfestigt sie die in ihr schon vorhandene Geneigtheit zur feindseligen Entgegensetzung gegen diese Dritten.

Nun sammelt sich, wie schon oben erwähnt, in den feindseligen Seelen mit der Zeit eine tiefe Unbefriedigtheit an; die gegen Andere gerichtete Feindseligkeit zerätzt die feindliche Seele fühlbar selbst, sie wird mit sich selbst wegen ihrer Feindseligkeit unzufrieden und ihr Partialtrieb auf liebevolle Einigung mit anderen Wesen bleibt unbefriedigt. Es entsteht dann leicht die Täuschung, als ob die anderen Menschen schuld an der eigenen angesammelten Unbefriedigtheit seien. Dadurch entsteht nun neuer blinder Haß gegen die Anderen, und die Geneigtheit zur feindseligen Entgegensetzung wird noch weiter gesteigert. Hat sich also einmal eine anfangs vielleicht berechtigte Geneigtheit zu feindseliger Entgegensetzung eingestellt, so pflegt sie sich auf Grund aller dieser Faktoren schnell und blind emporzusteigern und zu einem dauernden Krampf zu verfestigen. Besonders in denjenigen Seelen, die sich im Grunde nicht sicher fühlen und die sich daher immer von außen bedroht glauben.

Die feindselige Selbstbehauptung, die doch an sich ein nur gelegentlich notwendiges Übel ist, erscheint ihnen dann als das einzige, höchste und letzte Ziel ihres Lebens.

Da die Lebensverhältnisse, in die bisher die allermeisten menschlichen Seelen auf der Erde ohne ihr Zutun eintreten mußten, eine Überfülle von fortwährenden Bedrohungen und Beeinträchtigungen ihres Daseins und ihrer Selbstauszeugung enthielten, so ist es verständlich, daß die meisten Menschen mit einer krampfhaften Bereitschaft zu feindseliger Entgegensetzung gewappnet sind, die sich besonders gegen Wesen richtet, die ihnen fremd sind und deren Verhalten zu ihnen sie nicht sicher voraussehen können. Es ist auch verständlich, daß die Seelen ihre feindselige Entgegensetzung meistens vor den anderen Menschen verbergen und sich mit einer unechten Freundlichkeit maskieren. Denn erstens ziehen sie dadurch weniger leicht die Erwiderungs-Feindseligkeit der Anderen auf sich, mindern also dadurch die Bedrohung durch sie; und zweitens gewinnen sie dadurch eine gewisse, wenn auch unechte Befriedigung ihres Urtriebs nach liebevoller Einigung mit anderen Menschen.

Die menschliche Seele kann die Aufhebung ihres Feindseligkeits-Krampfes nicht einfach durch einen einmaligen Akt ihres freitätigen Ich erreichen. Sie bedarf dazu auch nicht bloß der Einsicht, daß viele der vermeintlichen Bedrohungen gar nicht bestehen, oder sich nur auf etwas richten, was im Grunde für das Wesen der eigenen Seele und für ihre Selbstauszeugung mehr oder weniger bedeutungslos ist. Sondern sie bedarf immer wiederholter ernstlicher Bemühungen durch lange Zeit hindurch, um allmählich die blinde Feindseligkeits-Bereitschaft zum schwinden zu bringen. In diesem schweren Kampf kann die Seele auf einen neuen Irrweg verfallen, indem sie es leichter findet, auf alle feindseligen Entgegensetzungen zu verzichten, sich und ihre Selbstauszeugung allen äußeren Beeinträchtigungen widerstandslos preiszugeben und sich auch mit dem bösen Willen anderer Menschen liebevoll zu einigen. Dies ist ein Irrweg, weil es doch immer eine verbindliche Forderung ihres Urtriebs bleibt, sich jeder Böswilligkeit feindlich zu widersetzen, die wirklich ihr eigenes Urwesen und dessen Selbstauszeugung in wesentlichen Punkten zu vernichten droht.

3. Das gottferne und gottverlassene Leben.

Die menschliche Seele gibt sich ihr Dasein und ihre Erhaltung nicht selbst und kann sie sich auch nicht selbst geben. Sie ist ihrem Wesen nach ein Geschöpf, d. h. sie hat ihr Dasein und ihren Fortbestand ausschließlich durch den letzten Seinsgrund, durch Gott. Sie kann sich also realiter gar nicht von Gott loslösen, weil sie dadurch selbst vergehen würde. Ihr Urtrieb zielt aber, wie wir oben gesehen haben, als der Urtrieb eines seelischen, reflexiven und personalen Geschöpfes darauf hin, auch bewußt und intentional mit ihrem letzten Seinsgrund in eine bestimmte Lebensgemeinschaft zu gelangen, ihren letzten Schwerpunkt in Gott zu finden und von da aus ihr ganzes Leben zu leben. Dieser Einsicht scheint nun die Tatsache zu widersprechen, daß die meisten menschlichen Seelen bisher ihr tägliches Leben in Gottferne oder sogar in Gottverlassenheit zugebracht haben, daß sie in ihrem bewußten Seelenleben Gott mehr oder weniger weit hinter sich zurückgelassen und meistens ohne jeden intentionalen Kontakt mit ihm dahingelebt haben. Selbst in den sog. Gläubigen pflegt doch nur hier und da ein kleines flackerndes seelisches Flämmchen schwächlich zu Gott emporzuzüngeln, um bald wieder völlig zu erlöschen. Meist fehlt im täglichen Leben der menschlichen Seelen jeder lebendige Gedanke an Gott, oder es ist nur ein leeres Denken an ihn vorhanden. Und gar von einer angemessenen liebevollen inneren Einigung mit Gott, von einer festen Verankerung des letzten Schwerpunktes der Seele in Gott, von einem fortwährenden Leben in und aus Gott kann doch nur bei den wenigsten Menschen die Rede sein. Meist liegt ihr letzter Schwerpunkt im Äußeren oder in der eigenen Seele, und von diesen falschen Lebenszentren aus leben sie ihr tägliches Leben. Besonders die veräußerlichten und die vom Feindseligkeitskrampf befallenen Seelen haben solche falschen Lebenszentra und leben ohne jeden intentionalen seelischen Zusammenhang mit dem letzten Seinsgrund. Manche dieser Seelen verherrlichen gradezu dieses gottferne Leben, indem sie sich selbst als die weltoffenen Lichtseelen betrachten, während sie das gottnahe Leben verleumden und die in Gott zentrierten Seelen als weltscheue Nachtseelen verachten. Und viele menschliche Seelen suchen Gott nur auf, wenn sie in großer Not sind und von Gott nützliche Hilfe erwarten. Kann man nun bei dieser Fülle von Tatsachen des gott-

fernen Lebens noch mit Recht behaupten, daß in jeder menschlichen Seele ein Urtrieb nach letzter innerer Vereinigung mit Gott vorhanden sei? Darf man alle diese wirklichen Seelen als religiös Ungebildete und Entartete betrachten?

Daß nun in der Tat das vorherrschende gottferne Leben in den menschlichen Seelen eine Mißbildung ist und daß auch in ihnen der religiöse Urtrieb vorhanden ist, darauf deuten eine Reihe von Tatsachen hin. So trotzig und selbstsicher sich diese Seelen auch in der Gottferne benehmen mögen, so pflegen sie sich doch, besonders wenn ihr Halt im Äußeren oder in ihrer eigenen Seele erschüttert wird, in der Tiefe haltlos und verloren zu fühlen; sie spüren heimlich, daß ihr Halt im Äußeren oder in sich selbst kein letzter ist, sondern daß er ihnen jederzeit genommen werden kann; sie bangen im Grunde um ihr Sein. Ihre trotzige Selbstsicherheit sucht in der Tiefe hilflos nach letzter Seinsgründung. Außerdem zeigt das gottferne Leben der menschlichen Seelen den ausgesprochenen provisorischen Charakter, der allem seelischen Leben anhaftet, wenn es aus seiner graden Urzielung vorläufig notgedrungen abgelenkt ist und im Untergrund darauf wartet, in seine eigentliche Bahn wieder einzumünden. Je länger die Abirrung dauert, um so mehr sammelt sich tiefe innere Unbefriedigtheit an. Dies erkennt man vor allen Dingen dann deutlich, wenn man die gottfernen Seelen mit den gottnahen Seelen vergleicht. Schließlich vernehmen auch die gottfernen Seelen hier und da, wenn sie sich grade in gesammelter Besonnenheit befinden, die verbindliche Forderung, sich aus der Verlorenheit an die Welt und aus der Gottferne zurückzufinden zu einer dauernden Lebenseinigung mit dem letzten Wesensgrund. Mag ihnen diese Forderung, wenn sie wieder in ihr gottfernes Leben versunken sind, auch als eine hinderliche Fremdforderung erscheinen, durch die sie von vermeintlich dringlicheren Lebensaufgaben abgezogen werden sollen, so werden sie ihnen doch immer wieder spürbar als Ausdruck ihrer eigenen Sehnsucht, aus der hilflosen gottfernen Verlorenheit in der Welt zurückzukehren in ihre letzte und eigentliche Heimat und durch ewige innere Vereinigung mit Gott auch das nach außen gerichtete Leben vom letzten unerschütterlichen Halt aus zu leben. So zeigen sich in dem gottfernen Leben der menschlichen Seelen immer wieder die Spuren der Wirksamkeit

ihres Urtriebes, der auch auf die Auszeugung einer religiösen Seele hinzielt.

Gewiß finden sich bei den verschiedenen individuellen Seelen in dieser Hinsicht große Unterschiede; von den Seelen, in denen die religiöse Seite des Urtriebs noch gar nicht geweckt oder wieder eingeschlafen ist und die scheinbar vollbefriedigt in ihrem gottfernen Leben aufgehen, bis zu den Seelen, in denen der religiöse Trieb voll und dauernd wirksam ist und die letztbefriedigt nur von Gott aus leben, führt eine große Mannigfaltigkeit von Zwischenstufen. Auch in den verschiedenen Lebensaltern zeigen sich große Unterschiede in der Wirksamkeit der religiösen Seite des Urtriebs. Die verschiedenen historischen Zeiten sind für die Auszeugung des religiösen Wesens der menschlichen Seele mehr oder weniger günstig. Aber wenn man die menschlichen Seelen im ganzen überblickt, wenn man sich dabei nicht durch den äußeren Glanz blenden läßt, sondern bei den verschiedenen menschlichen Seelen darauf achtet, wie weit ihre wirkliche Selbstauszeugung überhaupt gediehen ist, so findet man, daß mit der fortschreitenden Selbstauszeugung überall und zu allen Zeiten auch die religiöse Seite mehr und mehr ausgebildet ist, daß also, trotz allen gottfernen Lebens, in den menschlichen Seelen ein religiöser Trieb wirksam ist.

Wenn es nun wirklich so ist, dann entsteht die dringende Frage, wieso es denn möglich war und verständlich ist, daß die meisten Menschen bisher so weit von ihrem religiösen Trieb abgewichen sind und vorwiegend ein gottfernes Leben gelebt haben. — Die Lösung dieser Frage ergibt sich, wenn wir folgendes bedenken. Wie wir gesehen haben, ist im Urtrieb die Zielung enthalten, sich sowohl nach außen zur Welt, als auch nach innen zur eigenen Seele zu wenden. Der religiöse Trieb verlangt nun, daß sich die Seele durch das Äußere und durch die eigene Seele hindurch zu dem letzten Seinsgrund hinbewegt, der sich in dem Äußeren und in der eigenen Seele kundgibt. Jene beiden im Urtrieb enthaltenen Zielungen gehen also zunächst nach entgegengesetzten Richtungen. Sie konvergieren, wenn sie auf beiden Wegen zu dem einen letzten Seinsgrund gelangen. Gewinnt nun die Seele durch unbefristete, ewige innere Einigung mit dem letzten Seinsgrund, mit Gott, ihren letzten Schwerpunkt und Halt für immer in Gott, so kann sie sich von da aus wieder zu dem

Äußeren und zu sich selbst zurückwenden, ohne sich dabei zur Verlegung ihres Schwerpunkts in das Äußere oder in das eigene Selbst verleiten zu lassen, sondern ihn dauernd in Gott bewahrend. Der Urtrieb der menschlichen Seele geht nun grade auf die Gewinnung dieser seelischen Struktur. Die Wendung zum Äußeren und zur eigenen Seele ist also durch den Urtrieb durchaus nicht ausgeschlossen, sondern darin eingeschlossen. Was der religiösen Seite des Urtriebs dagegen direkt widerspricht, das ist die Verlegung des Schwerpunkts der Seele in das Äußere und in das eigene Selbst. Deshalb widerspricht ihr die Veräußerlichung und die blinde feindliche Entgegensetzung gegen andere Wesen, von denen wir oben sprachen. Nun ist die Veräußerlichung und die blinde feindliche Entgegensetzung für sich genommen freilich nur eine Auswucherung der Seele nach außen, während das gottferne Leben auf einer Verkümmerung der Seele an der Stelle beruht, wo sie im letzten Seinsgrund verwurzelt ist. Aber beide, die Auswucherung und die Verkümmerung der Seele, hängen eng zusammen. Indem die Seele in die Veräußerlichung und in den Feindseligkeitskrampf hineingezogen wird, wird sie nicht nur nach außen und in sich selbst gefesselt, sondern auch von Gott, von ihrem letzten Seinsgrund weggezogen. Ihr Verbleiben im Äußeren und in ihrem isolierten Selbst erscheint ihr dauernd so dringlich, daß sie alles andere gleichsam hinter sich zurückläßt und ganz vergißt, wo ihr dauernder letzter Seinsgrund und ihr wahrer Schwerpunkt eigentlich liegt. Alles, was die Veräußerlichung und die blinde feindselige Entgegensetzung herbeiführt und verständlich macht, wird also auch zur Entfernung von Gott führen und die Wurzelverkümmerung der Seele verständlich machen.

Dazu kommt wieder, daß anfänglich das freitätige Ich an Einsicht und Kraft noch schwächlich ist und leicht hingerissen werden kann, so daß sich die Veräußerlichung und die feindselige Entgegensetzung und damit auch die Gottferne ungestört verfestigen können. Erst, wenn das freitätige Ich die nötige Einsicht und Kraft gewonnen hat, kann das weitere Verharren in der Gottferne zu seiner Schuld werden. Die Aufhebung der Gottferne, die Zurückverlegung des Schwerpunkts der Seele und die Gewinnung des festen Haltes in Gott, wird dann zur schweren Aufgabe, die nicht durch einige wenige Akte des freitätigen Ich erfüllt werden kann. Denn es tritt auch hier wieder

die Geneigtheit zur blinden Verharrung in dem einmal Gewordenen hinzu und läßt das gottferne Leben in der Veräußerlichung und in der feindlichen Entgegensetzung als vorläufig noch unbedingt nötig erscheinen. Wenn außerdem die umgebenden anderen Menschen durchweg alle in der Gottferne bedenkenlos dahinleben oder dahinzuleben scheinen, so verstärkt der blinde Angleichungsdrang noch weiter das Verharren in der Gottferne. Zuweilen kommen noch gewisse Einflüsse in der Kindheit hinzu, durch die Gott nur als ein übermächtig drohendes und strafendes Wesen erschien, vor dem sich die Seele dann durch ängstliche Fernhaltung und Verbergung zu schützen suchte und dadurch die Gottferne verfestigte.

So wird es verständlich, daß trotz des Vorhandenseins des religiösen Triebes im Urtrieb doch so viele Menschen dauernd in Gottferne dahinleben. Auch daß manche Menschen wenigstens den Schein des gottnahen Lebens annehmen, wird verständlich, wenn man bedenkt, daß sie erstens dadurch eine gewisse, wenn auch unechte, Befriedigung ihres religiösen Triebes erreichen, und daß zweitens die freitätige und wirkende Dauerzielung auf Gewinnung der Gottnähe in diesem Schein das zu verwirklichende Ziel vorausnehmen und festhalten kann. Freilich wird die bloße Maske des gottnahen Lebens auch häufig nur angenommen, weil sie in der jeweiligen Umgebung als angemessen und nützlich erscheint. Da die Veräußerlichung, die verkrampfte Feindseligkeit und die Gottferne der menschlichen Seele miteinander innerlich zusammenhängen, so wird keine dieser Mißbildungen isoliert aufgehoben werden können. Wer in der Veräußerlichung oder in der feindseligen Entgegensetzung verharrt, wird daher nicht zur Gottnähe gelangen können. Und wer in der Gottferne verbleibt, wird zur Veräußerlichung und zur feindlichen Entgegensetzung geneigt bleiben.

In dem vorangehenden haben wir mehrfach die Geneigtheit zur blinden Verharrung in dem einmal Gewordenen und in den früher eingeschlagenen Lebensbahnen zur Verständlichmachung von Mißbildungen der menschlichen Seele herangezogen. Daß diese blinde Verharrungstendenz in den menschlichen Seelen tatsächlich vorhanden und wirksam ist, kann nicht geleugnet werden. Aber ihr Dasein scheint wieder der Behauptung zu widersprechen, daß der Urtrieb der menschlichen Seele auf Selbstauszeugung gerichtet sei.

Denn die blinde Verharrung hemmt ja offenbar die Selbstauszeugung in großem Umfange. Es entsteht also hier die Frage, ob die Tendenz zur blinden Verharrung ebenfalls eine Mißbildung der Seele ist und wie dann ihr Auftreten verständlich werden kann.

4. Die Tendenz zur blinden Verharrung der menschlichen Seele.

Es ist leicht festzustellen, daß sich die meisten Menschen von einem ziemlich frühen Lebensalter ab im wesentlichen nicht mehr ändern, daß sie vielmehr dann konstant so bleiben, wie sie bis dahin geworden sind, daß sie dieselbe Art des Benehmens, dieselben Meinungen, dieselben Wertschätzungen, dieselben Ziele ihres Strebens usw. durch ihr ganzes späteres Leben fast unverändert beibehalten. Jedem vermeintlichen Versuch, sie in dieser oder jener Hinsicht zu ändern, setzen sie sogar einen blinden starren Widerstand entgegen, sie wehren sich unwillkürlich ganz heftig dagegen. Sie scheinen von einem „Negativismus" befallen zu sein, indem sie mit Nachdruck das grade Gegenteil von dem tun, was die Veränderungsforderung von ihnen verlangt. Sie bleiben also nicht nur tatsächlich so, wie sie geworden sind, sondern sie sind auch von einem starken unwillkürlichen Drang erfüllt, starr zu verharren auf der erreichten Auszeugungsstufe, auch wenn ihre Selbstauszeugung noch nicht annähernd vollendet ist. Sie verherrlichen sogar gelegentlich diese blinde Beharrungstendenz als ein edles Streben nach Treue gegen sich selbst, und sie erheben die Forderung: „Bleibe, der du bist" zum höchsten ethischen Grundsatz. Diejenigen aber, die nicht mit ihnen auf der erreichten Stufe starr verharren, sondern in der Selbstauszeugung fortzuschreiten suchen, werden von ihnen der Untreue gegen sich selbst bezichtigt und als verächtliche Streber verleumdet. Weisen diese Tatsachen nicht darauf hin, daß der Urtrieb der menschlichen Seele der Selbsterhaltungstrieb ist, der darauf hinzielt, die Seele unverändert zu erhalten, und der sich nur durch übermächtige äußere Einflüsse gewisse seelische Veränderungen widerwillig abringen läßt? Fehlt also in den menschlichen Seelen nicht jeder Trieb nach fortschreitender Selbstauszeugung?

Indessen, bevor der Trieb nach blinder Verharrung in einer Seele vorherrschend geworden ist, hat doch schon eine fortschreitende

Selbstauszeugung stattgefunden, und zwar nicht allein durch die zufälligen äußeren Einflüsse hervorgerufen, sondern von innen her durch einen darauf gerichteten Trieb bestimmt. Und daß dieser Trieb auch nachher noch weiterwirkt, zeigt sich darin, daß die eingetretene Bereitschaft zum blinden Verharren und zur Abwehr jeder Veränderung einen durchaus provisorischen Charakter trägt, wenigstens solange noch keine völlige Erstarrung der Seele eingetreten ist. Jene Bereitschaft erscheint als ein vorläufiger Starrkrampf, hinter dem die Erwartung steht, daß er wieder aufgelöst werde, wenn er nicht mehr nötig ist, und daß dann die Seele, von dem vorläufig nötigen Krampf erlöst, sich wieder frei dem Ziel ihrer fortschreitenden Selbstauszeugung widmen könne. In der Seele, die von krampfhafter Verharrungssucht befallen ist, sammelt sich außerdem eine ungeduldige tiefe Unbefriedigtheit an, in der sich die heimliche Sehnsucht regt, von dem Krampf erlöst zu werden und endlich wieder auf den Weg zur fortschreitenden Selbstauszeugung zu gelangen. Und es macht sich in der Seele gelegentlich die verbindliche und anerkannte Forderung vernehmlich, sich nicht mit dem zu begnügen, was sie bis dahin geworden ist, sich nicht in der blinden Verharrung zu erschöpfen, sondern sich aus der Verirrung in den Krampf der bloßen Selbsterhaltung zu befreien und fortzuschreiten in der Vollendung ihrer Selbstauszeugung. Der Feststellung: „Ich bin halt so" tritt die Forderung entgegen: „Du sollst aber nicht so bleiben." Die Ausrede: „ich kann aber nicht" konstatiert nur die Unmöglichkeit, durch einen einmaligen freitätigen Akt den Krampf zur blinden Verharrung wieder aufzulösen, und drückt die Abneigung aus, die nötige, immer zu wiederholende und schließlich dauernde freitätige Selbstanstrengung auszuführen, die, wie man wohl weiß, die Erlösung vom Krampf und die Befreiung zur weiteren Selbstauszeugung ermöglichen würde. Bei klarer Erkenntnis erweist sich die blinde Verharrungstendenz als eine hinderliche Mißbildung in der Seele.

Natürlich zeigen die verschiedenen individuellen Seelen große Unterschiede, zunächst hinsichtlich des Zeitpunktes, zu dem die blinde Verharrungstendenz in ihnen herrschend wird; dann hinsichtlich dessen, was in ihrer Seele der blinden Verharrungstendenz verfällt, und schließlich hinsichtlich des Maßes von Starrheit, in dem sie

diese Seiten ihrer Seele zu erhalten suchen. Auch scheinen gewisse historische Zeiten den frühzeitigen Eintritt eines starken Verharrungskrampfes zu begünstigen, während andere Zeiten den Seelen Freiheit zur fortschreitenden Selbstauszeugung lassen. Aber es war und es ist noch immer in den menschlichen Seelen die blinde Verharrungstendenz weit verbreitet.

Wie ist es nun möglich und verständlich, daß die menschlichen Seelen, deren Urtrieb doch auch auf fortschreitende Selbstauszeugung gerichtet ist, so oft schon in ziemlich frühem Lebensalter blind und starr so zu bleiben tendieren, wie sie bis dahin geworden sind? Bei unbelebten Wesen mag es zu ihrem Wesen gehören und deshalb auch selbstverständlich sein, daß sie unverändert so bleiben, wie sie sind, solange nicht verändernde äußere Einflüsse auf sie einwirken. Aber die menschlichen Seelen sind ja keine unbelebten Wesen. Nun sind gewiß Lebewesen möglich, die nur auf stationäre Selbstauszeugung hindrängen, die sich also damit begnügen, das was sie sind durch stete Selbsterneuerung ohne jede Veränderungszielung im Dasein zu erhalten, die also nur durch äußere Einflüsse zu Veränderungen ihrer selbst veranlaßt werden. Die menschliche Seele gehört jedoch nicht zu diesen Lebewesen. Sondern sie zeigt von Anbeginn ihres Eintritts in diese Welt einen von innen her wirkenden Drang, in bestimmter Weise anders zu werden, als sie schon ist. In ihr ist, wenigstens in ihrer Jugendzeit, ein Trieb nach fortschreitender Selbstauszeugung wirksam und erreicht auch im Normalfalle sein Ziel bis zu einer gewissen Grenze.

Daß nun die menschliche Seele trotzdem geneigt ist, sich so früh in dem Gewordenen zur Ruhe zu setzen, das glaubt man zuweilen als Wirkung des Gedächtnisses und der Gewohnheit verständlich machen zu können. Man sagt etwa, das frühere seelische Erleben und Tun habe in der Seele Spuren hinterlassen und Wege gebahnt. Dadurch werde nun das Zustandekommen gleichartigen Erlebens und Tuns in der Seele später erleichtert und begünstigt. Es sei also verständlich, daß die Seele geneigt sei, immer wieder ein dem früheren gleichartiges Leben zu leben. — Hiermit wird jedoch nichts verständlich gemacht, sondern nur die Tatsache der Beharrung beschrieben indem man zugleich unzulängliche Hypothesen darin einschaltet Man nimmt stillschweigend an, daß das erstmalige Erleben und

Tun gewisse, aber gänzlich unbekannte Hindernisse zu überwinden habe, die dann durch jedes gleichartige spätere Erleben und Tun mehr und mehr beseitigt würden, so daß schließlich gleichsam der Druck des immerfort neu entstehenden Seelenlebens selbstverständlich sich in die so vorgebildeten Bahnen des geringsten Widerstandes ergieße. Dies sind jedoch ziemlich rohe bildliche Vorstellungen von dem wirklichen Seelenleben. Indem man das Verharren einfach der Wirkung des Gedächtnisses und der Gewohnheit zuschreibt, faßt man es als ein Geschehen auf, das der Seele ohne ihr Zutun angetan wird. Der Seele legt man ungeprüft nur die scheinbar selbstverständliche Tendenz bei, sich immer in den Bahnen des geringsten Widerstandes zu betätigen. Daß überhaupt die Nachwirkungen früheren Erlebens und Tuns von der Seele festgehalten werden, daß sie nicht statt dessen als erledigte und langweilige Reste des Früheren beiseite gedrängt und vernichtet werden, das wird hier einfach als eine unverstandene Tatsache hingenommen. Auch die Tatsache der sog. Assoziation, die man herbeizuziehen pflegt, um das Einmünden des gegenwärtigen Seelenlebens in die früheren Bahnen noch weiter verständlich zu machen, nimmt man einfach unverstanden hin. Daß die Seele nicht alle, sondern nur einige bestimmte Nachwirkungen des früheren Erlebens und Tuns festhält; daß sie nicht alles, sondern nur Bestimmtes assoziiert; daß sie jeweils nur bestimmte assoziative Bahnen einschlägt, dies alles kann nur dann verständlich werden, wenn man erkennt, daß in der Seele bestimmte Triebe wirksam sind. Kurz, diese weitverbreitete Lehre von dem Gedächtnis, der Gewohnheit und den Assoziationen bedürfte dringend einer gründlichen Revision, wenn sie einer verstehenden Psychologie Genüge tun sollte. Sie kann so, wie sie vorliegt, nicht dazu dienen, verständlich zu machen, daß in der menschlichen Seele so oft und so bald die Tendenz zur blinden Verharrung vorherrscht.

Wie die Beharrung in der Veräußerlichung, in der feindseligen Entgegensetzung und in der Gottferne, so ist überhaupt die blinde Verharrung in dem einmal Gewordenen nicht ein bloßes Geschehen in der menschlichen Seele, sondern sie findet nur auf Grund einer inneren Tendenz zur Erhaltung des Gewordenen und eines Widerstrebens gegen seelische Veränderungen statt. Die Seele wehrt sich unwillkürlich in Renitenz und Negativismus gegen alle Einwirkungen,

die sie zu verändern, sie zu einem anderen Benehmen, zu anderen Meinungen, zu anderen Wertschätzungen, zu anderen Zielsetzungen usw. zu bewegen suchen. Sie tendiert unwillkürlich so zu bleiben, wie sie ist, und sich so auszuleben, wie sie ist. Und grade dies, wie diese Tendenz bei einem Wesen, das nach fortschreitender Selbstauszeugung verlangt, schon dann möglich und verständlich ist, wenn sie vor der Erreichung der vollen Selbstauszeugung eintritt, das war die wichtige Frage, die hier zu lösen ist. Um nun dies Verständnis zu gewinnen, müssen wir zunächst auf die Eigenart des seelischen Urtriebs, wie wir ihn oben bestimmt haben, zurückgehen.

Der Urtrieb, der auf Selbstauszeugung hinzielt, ist nicht ein Trieb, der bloß irgendwelche Veränderungen der Seele überhaupt herbeiführen will, sondern er ist von vornherein nur auf ganz bestimmte Veränderungen gerichtet. Es liegt in ihm die Zielung, sich gegen andere Veränderungen, eben gegen diejenigen zu wehren, die nicht in der Richtung der Selbstauszeugung dieser bestimmten Seele liegen. Nun haben wir gesehen, daß der Urtrieb sowohl auf fortschreitende, als auch auf stationäre Auszeugung der Seele gerichtet ist, daß er eine bestimmte Einheit aus beiden Partialtrieben ist. Der Partialtrieb auf stationäre Selbstauszeugung ist innerhalb der Schranken des einheitlichen Urtriebs der Seele, als einem Lebewesen, selbstverständlich. Er ist an sich ein Trieb, das jeweils Gewordene, soweit es der fortschreitenden Selbstauszeugung entspricht, durch stete Selbsterneuerung im Dasein zu erhalten und gegen dessen Änderungen sich zu wehren. Es ist also selbstverständlich, daß die menschliche Seele überhaupt danach strebt, Bestimmtes in sich zu erhalten und gegen bestimmte Änderungen sich zu wehren. Was noch verständlich zu machen ist, das ist die Tatsache, daß in so vielen menschlichen Seelen dieser Trieb auswuchert, daß er blind auch dasjenige zu erhalten sucht, was gar nicht dem Trieb nach fortschreitender Selbstauszeugung entspricht, und gegen jede Änderung, auch gegen diejenigen sich sträubt, die in der Richtung zum Selbstauszeugungsziel gelegen sind; daß also der Trieb nach stationärer so oft über den Trieb nach fortschreitender Selbstauszeugung das Übergewicht gewinnt.

Um zu dies verstehen, müssen wir wieder das Schicksal betrachten, das die meisten Menschen in der ersten Zeit ihres Lebens auf der Erde

erfahren haben. Die meisten Seelen sind ohne ihr Zutun in solche Lebensverhältnisse eingetreten, in denen sie bald ihr Dasein und ihre ungestörte Selbstauszeugung mehr oder weniger dauernd von außen bedroht sehen mußten. Es war also für sie zunächst dringlich notwendig, sich unwillkürlich durch krampfhafte Verfestigung dessen, was sie schon geworden waren, gegen die Bedrohungen zu wappnen und zu wehren. Solange eine Seele noch schwach ist und noch keinen sicheren Halt gefunden hat, sammelt sie unwillkürlich ihre ganze Kraft zur Selbstbehauptung gegen wirkliche oder vermeintliche Bedrohungen, so daß während dieser Zeit die ganze weitere Selbstauszeugung stillgestellt wird. Und sie hält zugleich krampfhaft fest an der Verwendung derjenigen Mittel und Wege, die sich ihr bisher zur Selbstbehauptung vermeintlich als erfolgreich erwiesen haben. Je mehr sie Anlaß hat, sich dauernd bedroht zu glauben, um so mehr wird eine dauernde krampfhafte Verfestigung und Beharrung in ihr eintreten, um jeder möglichen Bedrohung genügend gewachsen zu sein. Ist die Seele dabei schon veräußerlicht, von blinder feindseliger Entgegensetzung erfüllt und in Gottferne verloren, so wird sie sich um so mehr bedroht glauben und um so weniger einen sicheren Halt finden können. Ein dauernder Krampf der blinden Verharrung wird ihr dann als das notwendige und einzige Mittel erscheinen, vorläufig ihre Selbstbehauptung zu sichern. Dies tritt zunächst ganz unwillkürlich ein und muß so eintreten, da anfänglich das freitätige Ich an Kraft des Erkennens und Wirkens noch schwach ist, d. h. zu reinen und weitblickenden Erkenntnissen noch unfähig ist und nur geringe Macht über sich selbst, über die eigene Seele, den eigenen Leib und über die Außenwelt besitzt.

Wenn nun die einzelne Seele um sich herum nur solche Menschen findet, die ebenfalls von dem blinden Selbstbehauptungskrampf befallen sind, so wird durch die blinde Angleichung an diese Menschen ihr eigenes krampfhaftes und blindes Streben nach Selbstbehauptung noch weiter gesteigert. Kommt dann noch die Furcht hinzu, von den anderen Menschen sich den Vorwurf der Treulosigkeit gegen sich selbst zuzuziehen, falls sie sich ändern würde, so wird dadurch die Auflösung dieses Krampfes noch stärker gehemmt. Hat sich nun während der Zeit der Schwäche des freitätigen Ich diese Mißbildung der Seele eingenistet, so ist es später für das erstarkte

freitätige Ich äußerst schwierig, den blinden Selbstbehauptungskrampf allmählich wieder aufzulösen.

Da die meisten menschlichen Seelen bisher auf der Erde in solchen Verhältnissen aufgewachsen sind, in denen sie genügende Anlässe hatten, sich in ihrem Bestand dauernd bedroht zu fühlen, und in denen sich ihr freitätiges Ich auch nur zu geringer Macht der Einsicht und des Wirkens erheben konnte, so ist es verständlich, daß in ihnen der selbstverständliche Partialtrieb des Urtriebs, der auf stationäre Selbstauszeugung geht, so ausgewuchert ist, daß sie sich ständig in dem Krampf der blinden Selbstbehauptung und der blinden Verharrungstendenz befinden.

5. Die blinde Angleichung der menschlichen Seele.

Bei dem Zustandekommen und der Fixierung der bisher betrachteten seelischen Mißbildungen wirkt schon der Trieb der menschlichen Seele mit, sich den andern Seelen in ihrer näheren Umgebung nach gewissen Richtungen blind anzugleichen. Dieser Trieb muß nun noch etwas genauer betrachtet werden. Daß sich die menschlichen Seelen nicht nur an die Vorbilder menschlicher Seelenvollendung, die sich vielleicht in ihrer Umgebung befinden, und nicht nur an das Wertvolle der umgebenden erwachsenen Menschen, sondern auch an das Gleichgültige, das Unwertvolle, das Mißgebildete und das Wesenswidrige, das sich bei diesen zeigt, anzugleichen suchen und tatsächlich angleichen, ist eine bekannte Tatsache. Zunächst ist leicht festzustellen, daß sich jede menschliche Seele an die Sprache ihrer Umgebung angleicht, d. h. daß sie die in der Jugend gehörten Sprachlaute ziemlich genau nachahmt, so genau, daß sie meistens bis an ihr Lebensende gleichartige Sprachlaute produziert und damit zu erkennen gibt, wo sie das Sprechen gelernt hat. Sie verbindet allmählich mit denselben Wörtern dieselben Begriffe, sie bildet die gleichen Sätze, nimmt die Meinungen der anderen Menschen über alle möglichen Gegenstände gläubig auf, schließt sich ihren Ansichten über die Werte und Unwerte der Dinge, der Personen und ihres Verhaltens und schließlich auch ihrem Glauben an die Verbindlichkeit und die Unverbindlichkeit von allerlei Forderungen ohne weiteres an. Ihre Regungen der Liebe und des Hasses, ihre inneren Einigungen, Sonderungen und Entgegensetzungen in bezug auf alle möglichen

Objekte und Personen werden ähnlich denjenigen der umgebenden anderen Menschen. Ihr Streben und ihr Widerstreben richtet sich auf die gleichen Ziele; ihr Benehmen, ihre Lebensgewohnheiten und die Weise, sich zu kleiden, wird immer mehr ähnlich dem, was sie bei den Menschen sieht, die ihr nahestehen.

Hinsichtlich des Umfanges und der Genauigkeit der Angleichung gibt es große Verschiedenheiten bei den verschiedenen Seelen. Und die verschiedenen Kreise von Menschen, und die verschiedenen historischen Zeiten stellen in bezug auf die verschiedenen Angleichungsgebiete und auf die Genauigkeit der Angleichung sehr verschieden strenge Anforderungen an die jungen Seelen, die unter ihnen leben und aufwachsen. Aber trotz aller dieser Verschiedenheiten und trotz des Selbständigkeitsdranges der einzelnen jungen Seelen überwiegt doch im allgemeinen die Angleichung an die umgebenden Menschen, und Originale sind überall und in jeder Richtung selten.

Diese umfangreiche Angleichung der Seele an andere Seelen geschieht ganz unwillkürlich und blind. Zwar würden die Seelen, die sich ohne jede Angleichung, jede für sich, ausbilden würden, dennoch in den Hauptzügen einander ähnlich werden, da sie ja alle eben menschliche Seelen sind, resp. alle ihrem Urtrieb gemäß menschliche Seelen auszuzeugen drängen. Die tatsächlich vorhandenen Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen Seelen weisen also nicht notwendig auf das Dasein und das Wirken eines Angleichungstriebes hin, sondern sie können auf der Gleichartigkeit der Seelenkeime beruhen, die sich auf Grund dieser Gleichartigkeit zu ähnlichen Individuen auszeugen. Das Vorhandensein des blinden Angleichungsdranges zeigt sich erst darin, daß in den menschlichen Seelen immer wieder das unwillkürliche Streben auftritt, den anderen umgebenden Menschen auch da noch ähnlich zu werden, wo das Allgemein-menschliche schon überschritten ist, und daß dieses Streben blind ist, d. h. keine Rücksicht darauf nimmt, ob das, worin es eine Angleichung sucht, wertvoll oder unwertvoll ist und ob es zu dem eigenen Wesen der Seele paßt oder nicht paßt.

Dieser übermäßige Angleichungstrieb scheint nun dem Urtrieb der menschlichen Seele direkt zu widersprechen. Denn jede menschliche Seele ist ja in ihrem Keime von jeder anderen verschieden, wenn sie auch als eine menschliche den anderen Seelen im Grunde

gleichartig ist. Ihr Urtrieb müßte also auf die möglichst vollkommene und genaue Auszeugung auch ihrer besonderen individuellen Eigenart hinzielen und nicht darauf, die eigene Seele einfach blind den anderen Seelen anzugleichen. Wie ist es daher zu verstehen, daß die menschliche Seele, wenn sie von jenem Urtrieb erfüllt ist, dennoch in so großem Umfange blind und oft im Widerspruch mit dem Ziel ihres eigenen Auszeugungstriebes danach strebt, sich dem umgebenden Menschen anzugleichen?

Das tatsächliche Vorherrschen der Angleichungstendenz in der menschlichen Seele wird aus mehreren Gründen verständlich. Zunächst ist in den jungen menschlichen Seelen zwar der Urtrieb auf Selbstauszeugung einer bestimmten Seele vorhanden und wirksam, aber es fehlt noch das klare Bewußtsein von dem Ziele dieses Urtriebs. Der Urtrieb drängt jedoch seinem Wesen nach in dem Menschen auch darauf hin, sich über dieses Urziel klar zu werden. In dem Suchen nach Klärung ihres Auszeugungszieles treffen nun die jungen Seelen auf die in ihrer Umgebung befindlichen erwachsenen menschlichen Seelen und halten sie für voll ausgezeugt. Hier scheint sich ihnen klar zu zeigen, worauf ihr eigener Auszeugungstrieb hinaus will. In der Befriedigung über die gewonnene Klärung nehmen sie nun diese anderen Seelen mit allen ihren Eigentümlichkeiten für die wahren Vorbilder ihrer eigenen Auszeugung und streben nun so zu werden, wie diese sind, sich ihnen also anzugleichen. Die Angleichungstendenz wird also dadurch verständlich, daß der Urtrieb in den jungen Seelen in bezug auf sein Ziel verständlicherweise irregeleitet wird.

Ein weiteres Verständnis ergibt sich aus dem Trieb nach innerer Einigung mit den anderen Menschen, der im Urtrieb enthalten ist. Die innere Einigung wird nämlich erschwert oder gar unmöglich gemacht durch jede beliebige Verschiedenheit der Seelen. Durch die Verschiedenheit der Sprache, der Meinungen, der Wertschätzungen, der Pflichtüberzeugungen, der Liebe und des Hasses, der Bestrebungen, des Benehmens, der Lebensgewohnheiten und der Weise der Kleidung werden die Seelen leicht voneinander abgestoßen und an der inneren Einigung gehindert und verhindert. Um den Trieb nach innerer Einigung befriedigen zu können, suchen daher die menschlichen Seelen die Verschiedenheiten, die zwischen ihnen bestehen oder eintreten könnten, zu beseitigen oder zu vermeiden. Die einzelne Seele kann

dies auf zwei Wegen erreichen, entweder sie strebt danach, die anderen Seelen sich gleichzumachen, oder sie gleicht sich selbst den anderen an. Sie kann auch durch Beschreitung beider Wege einen Kompromiß machen. Da nun die jungen Seelen im allgemeinen die Erwachsenen nicht geneigt finden, sich ihnen anzugleichen, wohl aber geneigt, von ihnen die blinde Angleichung zu fordern, so sehen sie sich genötigt, ihrerseits der Forderung zu gehorchen, wenn sie die innere Einigung mit den Erwachsenen erreichen wollen. Im Interesse der inneren Einigung suchen sie daher, sich den Erwachsenen blind anzugleichen.

Ein dritter verständlicher Grund für die blinde Angleichungstendenz wird ersichtlich, wenn man folgendes beachtet. Die umgebenden Erwachsenen erscheinen den heranwachsenden Seelen als übermächtige Wesen, von deren Verhalten die Befriedigung ihrer eigenen Triebe in mannigfacher Weise abhängig ist. Von ihrem Wohlwollen hat man Gutes, von ihrem Übelwollen dagegen Schlechtes zu erwarten. Nur keine anstößigen Verschiedenheiten zeigen, sonst verscherzt man sich ihr Wohlwollen. Will man also möglichst sichere und leichte Befriedigung der eigenen Triebe, so suche man das Wohlwollen und die Hilfe der einflußreichen Erwachsenen zu gewinnen, und dazu gleiche man sich ihnen möglichst so an, daß man keinerlei Anstoß bei ihnen erregt. Je mehr eine jugendliche Seele sich lebensunsicher fühlt, um so mehr wird sie aus diesem Grunde geneigt sein, sich immer mehr, trotz gelegentlicher Auflehnungsversuche, den umgebenden Erwachsenen anzugleichen.

Schließlich entlastet sich die junge Seele durch die Angleichung von der eigenen Verantwortung. Solange ihr freitätiges Ich noch schwach an Einsicht und Selbstbestimmungskraft ist, wird es ihr schwer, in eigenen Entscheidungen die Verantwortung zu übernehmen. Indem sie so zu werden tendiert, wie die Erwachsenen, schiebt sie diesen einen großen Teil der Verantwortung zu.

Hat sich in der Jugend aus den angegebenen Gründen die blinde Tendenz zur Angleichung herausgebildet, so tritt die Verharrungstendenz hinzu, um sie zu verfestigen. So wird aus dem Urtrieb und den gegebenen Lebensverhältnissen verständlich, daß eine übermäßige Angleichungstendenz in den menschlichen Seelen entsteht und sich in ihnen auswirkt. Je mehr die äußeren Lebenslagen den Anlaß

geben, daß sich die Seelen auf dieser Erde lebensunsicher fühlen, um so mehr wird die Sucht sich anzugleichen gesteigert. Im Verlaufe des Lebens findet das freitätige Ich eines Tages in der eigenen Seele die blinde Angleichungstendenz und deren Resultate vor. Es vernimmt dann gelegentlich die verbindliche Aufforderung, sich davon soweit zu befreien, als die Seele dadurch von ihrem Urziel abgewichen und weiter abzuweichen geneigt ist. Damit sieht es sich vor eine schwere Aufgabe gestellt und fühlt nun die Verantwortung für diese Mißbildung der eigenen Seele. Gern sucht die Seele über diese eigene Mißbildung hinwegzusehen und sich zu trösten mit der äußeren Lebenssicherheit und mit der inneren Einigung mit anderen Seelen, die sie unter den gegebenen Lebensverhältnissen durch die übermäßige Angleichung doch wenigstens erreicht hat.

6. Das Unechte und das Aufgepfropfte in der menschliche Seele.

In den menschlichen Seelen, die auf der Erde gelebt haben und leben, findet sich sehr viel Unechtes und Aufgepfropftes. Schon die blinde Angleichungstendenz führt dazu, daß die einzelne Seele vieles von dem, wodurch sie den anderen Seelen ähnlich werden will, nur in unechter und aufgepfropfter Form in sich verwirklicht. Unechte und aufgepfropfte Meinungen, Behauptungen, Glaubensüberzeugungen, Wertschätzungen, Liebes- und Haßregungen, Einigungen und Entgegensetzungen, Interessen und Bestrebungen wuchern in großer Menge aus blinder Angleichung hervor. Ja sogar, wenn in der Umgebung bestimmte Menschentypen besondere Geltung haben, so pflegen sich viele Seelen diese Typen aufzupfropfen, auch wenn sie ihrem eigenen Wesen gar nicht entsprechen. Herrscht hier etwa der nüchtern sachliche Verstandesmensch, oder dort die feine, zarte, innige Seele, oder ein andermal die üppige, sicher in sich zurückgelehnte, ruhige Seele, oder schließlich der forsche Draufgänger als Idealseele vor, so ähneln sich an den betreffenden Stellen sogleich viele Seelen den entsprechenden Typen an und erzeugen, wenn sie ihnen wesenswidrig sind, dadurch nur unechte und aufgepfropfte Wesen in sich. Auch aus anderen Trieben, z. B. aus dem Trieb, den anderen Menschen zu imponieren, und aus dem verirrten Selbstwerttrieb sprießt viel Unechtes und Aufgepfropftes hervor.

Während nun in diesen Fällen das Unechte und das Aufgepfropfte dem Wesen der betreffenden Seelen unangemessen ist und ihrem individuellen Urtrieb widerspricht, gibt es auch viel Unechtes und Aufgepfropftes, das eine Ersatzverwirklichung des Urzieles selbst ist. So führt z. B. der Urtrieb bei aufrechterhaltener Veräußerlichung der Seele dazu, daß gelegentlich, besonders an „Feiertagen", eine unechte Verinnerlichung auftritt. Während der Schwerpunkt der Seele ganz im Äußeren liegen bleibt, sucht sich die Sehnsucht und die verbindliche Forderung nach Verinnerlichung wenigstens eine Ersatzbefriedigung, indem sie in den Pausen des veräußerlichten Lebens eine unechte oder aufgepfropfte Verinnerlichung produziert. Ebenso kann bei der Fortdauer der blinden feindlichen Entgegensetzung gegen andere Menschen gelegentlich, an „Feiertagen", unechte Freundlichkeit und Liebe zu diesen Menschen emporsprießen. Bei Aufrechterhaltung der seelischen Gottferne stellt sich zuweilen bei bestimmten Gelegenheiten und an „Feiertagen" eine unechte oder aufgepfropfte Frömmigkeit ein. Seelen, die völlig von dem blinden Verharrungszwang erfüllt sind, schwelgen zuweilen in unechter Fortschrittsbegeisterung. Und die von blinder Angleichungstendenz besessenen Menschen spiegeln sich gelegentlich eine unechte Originalität vor. Während diese Seelen also im Grunde so mißgebildet bleiben, wie sie sind, zeigt sich doch in dem Unechten und Aufgepfropften, das sie in sich produzieren, das Ziel ihrer Sehnsucht und ihres Urtriebs an. Sie weichen nur den Schwierigkeiten und den Selbstanstrengungen des freitätigen Ich aus, die auf dem Wege zu der echten und wurzelständigen Verwirklichung ihres Urzieles liegen, und begnügen sich mit den unechten und aufgepfropften Ersatzauszeugungen ihrer selbst.

Da die unechten und aufgepfropften Züge der menschlichen Seelen nicht nur Ersatzauszeugungen ihres wahren Wesens, sondern oft auch wesenswidrige Mißbildungen sind, so läßt sich aus der Unechtheit und der Aufgepfropftheit von seelischen Zügen ebensowenig ohne weiteres schließen, daß sie dem Urziel der bestimmten Seele nicht entsprechen, wie umgekehrt, daß sie der Ausdruck ihres wahren Urtriebs sind. Vielmehr ist in jedem einzelnen Falle besonders festzustellen, was die vorgefundenen unechten und aufgepfropften Züge für die bestimmte Seele bedeuten. Es ist eine bequeme, aber falsche Regel für

die Erkenntnis der menschlichen Seelen, alles Unechte und Aufgepfropfte für den Ausdruck des wahren Zieles dieser Seelen zu halten; ebenso bequem und falsch ist es aber auch, alles Unechte und Aufgepfropfte für wesenswidrige Mißbildungen zu erklären.

Die menschlichen Seelen, die in der Erfahrung wirklich gegeben sind, zeigen also in ihren Bestrebungen und ihren Beschaffenheiten viele Widersprüche und Gegensätzlichkeiten. Sie tendieren sowohl zur Veräußerlichung, als auch zur Verinnerlichung; zur feindlichen Entgegensetzung ebenso wie zur liebevollen inneren Einigung; sowohl zum gottfernen Leben, als auch zur Frömmigkeit; zum blinden Verharren ebenso, wie zum Fortschreiten in der Selbstauszeugung; sowohl zur blinden Angleichung, als auch zur individuellen Selbständigkeit. Diese vielfachen Gegensätzlichkeiten stehen in starker Spannung in ihnen.

Um ein volles Verständnis dafür zu gewinnen, wie sich das einheitliche Wesen der menschlichen Seele, die von dem Urtrieb nach Selbstauszeugung erfüllt ist, in der Wirklichkeit doch so häufig zu einem so gespaltenen und mißgebildeten Wesen auszeugen kann, wird es zweckmäßig sein, die Faktoren kurz zu überblicken, die das Werden der wirklichen Seelen mitbestimmen.

V. Die Faktoren, die das Werden der menschlichen Seele mitbestimmen.

1. Der Hauptfaktor, der von Anfang an und durchgehend die ganze Entwicklung der menschlichen Seele bestimmt, ist der Urtrieb, der darauf hinzielt, eine im Keimgrund vorgezeichnete bestimmte menschliche Seele in dieser Welt zur möglichst vollkommenen Auszeugung zu bringen. Die Vorzeichnung und das Ziel dieses Urtriebs sind durch die vorangehenden Darlegungen in den Grundzügen aufgewiesen worden. Die genauere Erkenntnis dieses Urzieles soll erst im zweiten Teil dieser verstehenden Psychologie gewonnen werden.

2. Damit nun überhaupt der Keim einer menschlichen Seele sich in dieser Welt auszeugen kann, muß er notwendig mit dieser Welt in Wechselbeziehungen treten. Dazu muß er in dieser Welt wirklich da sein. Dazu ist aber wieder das Dasein eines lebendigen Leibes nötig, zu dem er in besonderer Beziehung steht und der seine Wechsel-

beziehungen zu der Welt zu vermitteln vermag. Dieser Leib ist nun selbst ein Lebewesen, das sich aus einem Keim in einer Reihe von bestimmten Entwicklungsstufen mit eigenem Urtrieb auszuzeugen tendiert und dabei seine eigenen leiblichen Triebe entwickelt und betätigt. Und dieser Leib kann sich ebenfalls nur in Wechselbeziehungen zu der ihn umgebenden Welt auszeugen, Wechselbeziehungen, die er als leibliches Lebewesen direkt ohne Vermittlung erreichen kann. Aber sein Auszeugungsresultat hängt nicht bloß von seinem Urtrieb, sondern auch von all den täglichen Einflüssen und Schicksalen ab, die er in der umgebenden Welt erfährt und erleidet. Je nach der Auszeugungsgestalt, die er so erreicht, wird er zur Vermittlung der angemessenen Wechselbeziehungen der zugehörigen Seele mit dieser Welt mehr oder weniger tauglich sein und dadurch die Selbstauszeugung der Seele mitbestimmen. Andererseits bedarf der Leib selbst zu seiner rechten Auszeugung, die anfänglich nur automatisch naturnotwendig stattfindet, alsbald der Mithilfe der Seele, die des ihr zugehörigen Leibes und seiner Triebregungen inne wird, von ihnen affiziert und in ihren Dienst hineingezogen wird. Dadurch schon wird die Seele zu bestimmten Wechselbeziehungen mit der Welt außerhalb ihres Leibes bestimmt. Dadurch, daß die Seele im Dienste der Auszeugung ihres Leibes sich in dieser Welt betätigt, wird nicht nur der Leib mehr oder weniger gut ausgezeugt und für sie selbst mehr oder weniger tauglich gemacht, sondern es kann dadurch auch ihre eigene Auszeugung mehr oder weniger von ihrem Urziel abgelenkt werden.

3. Die Wechselbeziehungen der Seele mit dem Seienden außerhalb ihres Leibes umfassen im ganzen die seelischen Wechselbeziehungen mit der Natur, mit den anderen Lebewesen, mit den anderen Menschen als seelischen Lebewesen, mit sozialen Gemeinschaften, mit den historisch gegebenen Gebilden der wirtschaftlich-technischen Kultur, der sozial-juridischen und der verschiedenen Gebiete der ideellen Kultur, also der Sprachen, Schriften, der Literatur, der Dichtung, der bildenden Künste, der Musik, der Wissenschaften, der Philosophie und der ethisch-religiösen Kultur der umgebenden Menschen.

Der Leib, der für die Herstellung aller dieser Wechselbeziehungen notwendig ist, bedarf dazu einer bestimmten Ausstattung. Er muß

mit Sinnesorganen, Nerven, Gehirn, mit Sprachorganen, Bewegungsorganen, Ernährungsorganen, Geschlechtsorganen und Drüsen von einer gewissen Normalität und Gesundheit ausgestattet sein. Von der Art und der Güte dieser Ausstattung hängt seine Fähigkeit zur Vermittlung der richtigen Wechselbeziehungen ab. Diese Ausstattung ist ihrerseits wieder von der Außenwelt und von der Seele selbst beeinflußbar und kann durch sie mehr oder weniger ungünstig gestaltet werden. Während die Seele darauf hinzielt, sich ihres Leibes zu ermächtigen, um sein Dasein und seine Zweckmäßigkeit zu sichern und ihn zur Herstellung der ihr angemessenen Wechselbeziehungen zur Außenwelt zu gebrauchen, kann sie übermäßig in den Dienst ihres Leibes und der Außenwelt hineingezogen und von ihrem Urziel abgezogen werden.

4. Der Leib ist außerdem der äußere Repräsentant der Seele. Von seinem Aussehen hängt es ab, in welche Wechselbeziehungen die umgebenden anderen Menschen zu der zugehörigen Seele treten. Nun hat die Seele selbst wieder Einfluß auf das Aussehen ihres Leibes. Sie kann danach streben, ein bestimmtes Aussehen ihres Leibes herzustellen und zu erhalten, sie kann von der Sorge hierum mehr oder weniger in Anspruch genommen und dadurch wieder mehr oder weniger von ihrer rechten Selbstauszeugung abgelenkt werden.

5. Die Seele bringt außer ihrem Urtrieb und der Keimvorzeichnung ihres Urziels auch eine bestimmte seelische Ausstattung mit. Diese Ausstattung ist nicht zu verwechseln mit der ursprünglichen Angelegtheit der Seele zu dem, was sie werden will. Sie umfaßt alles, was dazu dienen kann, die Angelegtheit der Seele mit dem gegebenen Leib und in der vorgefundenen Umgebung recht auszuzeugen. So wird es z. B. von der Art und dem Umfang des Gedächtnisses, der Phantasie, des Verstandes, der Fähigkeiten zur Wert- und zur Sollenserkenntnis, mit denen die Seele ausgestattet ist, abhängen, wie und wie leicht oder schwer sie sich mit diesem Leib und in dieser Umgebung recht auszuzeugen vermag. Freilich ist auch diese Ausstattung in gewissen Grenzen veränderbar, sowohl durch äußere Einflüsse, besonders durch andere Menschen, als auch durch die Seele selbst. Die Seele wird daher unter Umständen stark in Anspruch genommen werden von der Sorge um die, für die gegebenen Verhältnisse zweckmäßige, Gestaltung und Erhaltung dieser Ausstattung. Zugleich

kann sie sich verführen lassen, den Schwierigkeiten auszuweichen, die mit der Ausbildung der, für die Selbstauszeugung notwendigen, aber bis dahin noch ungenügenden, Ausstattung verbunden sind, und die leichteren Wege einzuschlagen, die ihr von gewissen virtuosen Anlagen eröffnet werden, die aber von der rechten Selbstauszeugung mehr oder weniger weit wegführen. Denn die rechte Selbstauszeugung wird ja nicht einfach dadurch erreicht, daß alle Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte möglichst ausgebildet werden.

6. Die menschliche Seele erleidet sowohl von ihrem Leib her, als auch von der Außenwelt her allerlei Schicksale, die an ihrer Gestaltung mitwirken, ohne dabei immer in der Richtung der rechten Selbstauszeugung zu bleiben, sondern oft genug Stillstände, Rückgänge, Verkümmerungen und Auswucherungen hervorrufen.

7. Gerade bei der menschlichen Seele sind außerdem, wie wir gesehen haben, die freitätigen Akte, die das Ich in bezug auf die eigene Seele, den eigenen Leib und auf Außenweltliches ausübt, von großer Bedeutung für die Selbstauszeugung. Was für freitätige Akte ausgeführt werden, das hängt zunächst wieder von dem Inhalt und dem Umfang der Erkenntnis ab, die bis dahin von der Seele über das Sein, die Werte, das Sollen, und speziell über sich selbst und ihr Urziel gewonnen worden ist. Außerdem hängt es ab von dem Willen zur Selbstanstrengung und der schon erreichten Wirkungskraft des freitätigen Ich. Die Erkenntnis, speziell die Erkenntnis des eigenen Urziels, ist nun anfänglich von vielen Irrtümern und Unklarheiten durchsetzt; und der Wille zur Selbstanstrengung und deren Wirkungskraft sind in der ersten Zeit des Lebens noch schwach. Die Reihe der freitätigen Akte, die das Ich im Laufe des Lebens vollzieht, dient daher nicht ohne weiteres der rechten Selbstauszeugung, sondern ist oft mitschuldig an den entstandenen Mißbildungen der Seele.

8. Die Seele findet sich immer in einer bestimmten außenweltlichen näheren Umgebung, die zunächst zufällig dadurch bestimmt wird, daß ihr Leib durch die Geburt grade an diesen Ort der Erdoberfläche hingelegt worden ist. Diese zufällige Umgebung kann mehr oder weniger ungünstig für die rechte Selbstauszeugung der Seele sein. Der Ort des Leibes ist freilich veränderlich, aber er wird zunächst von den umgebenden anderen Menschen bestimmt. Erst

ziemlich spät, nachdem die vorhandene Umgebung schon einen weitgehenden Einfluß auf die Selbstauszeugung der Seele ausgeübt hat, kann das freitätige Ich seine Umgebung selbst verändern. An dem Ort, den die Seele nicht selbst gewählt hat, findet sie nicht nur die bestimmte umgebende Natur mit ihrer Pflanzen- und Tierwelt und bestimmten Menschen, sondern auch einen bestimmten historischen Stand der wirtschaftlich-technischen, der sozial-juridisch-politischen und der ideellen Kultur vor. Je nach der Beschaffenheit dieser näheren Welt und nach der Art des Geschehens in ihr wird die Selbstauszeugung der Seele in diese oder jene Form gedrängt und zu den verschiedensten Mißbildungen veranlaßt, mit denen dann später das erstarkte freitätige Ich mehr oder weniger vergeblich zu kämpfen hat.

9. Schließlich tritt im Laufe der Zeit der Partialtrieb des Urtriebs, der auf stationäre Auszeugung geht, immer stärker hervor und sucht die schon erreichte Selbstauszeugungsgestalt festzuhalten, soviele Mißbildungen sie auch enthalten mag. Dadurch tritt die gewordene Auszeugungsgestalt mit in die Reihe der Faktoren ein, die die weitere Selbstauszeugung entscheidend mitbestimmen. Sie erweist sich als widerspenstig gegen Änderungen und sucht sich einfach so auszuleben, wie sie ist. Die rechte Selbstauszeugung wird dadurch immer schwieriger und schließlich unmöglich. Nachdem die Seele noch mancherlei Kompromisse gemacht hat, pflegt sie sich gewöhnlich endlich zur Ruhe zu setzen und den status quo zu verfestigen. Das freitätige Ich fühlt sich dann ohnmächtig gegenüber dem Gewordenen und gegenüber den verbindlichen Forderungen, die gelegentlich noch tiefe schmerzliche Sehnsüchte nach dem wahren Urziel der Seele erwecken.

Wenn also auch der Keimgrund und der Urtrieb die letzte Seinsgrundlage der wirklichen Seele sind und bleiben, so bestimmen sie doch nicht allein, was aus der Seele im Laufe des Lebens wird. Nennen wir die Seele so, wie sie geworden ist, die empirische Seele, so ist verständlich, daß sie nicht immer und nur selten die ädaquate Verwirklichung ihres Urzieles ist. Der Urtrieb bleibt freilich konstant, aber die Triebe, die aus ihm hervorgehen und in der empirischen Seele wirken, sind nicht immer seine graden, unverbogenen und unverirrten Äußerungen, sondern oft nur seine ausgewucherten, ver-

kümmerten, verbogenen und verirrten Triebzweige. Und die empirische Seele selbst ist meistens nur eine unvollständige und mannigfach mißgebildete Auszeugung ihres Urwesens.

VI. Das menschliche Seelenleben, sein Sinn und sein Verständnis.

Das menschliche Seelenleben, das in einem gegebenen Momente in einer empirischen Seele vorhanden ist, stellt sich also nicht als die einfache und direkte Erweisung ihres Urtriebs dar, sondern in ihm erweist sich auch das, was die Seele bis dahin geworden ist. Außerdem ist das jeweilige Seelenleben auch Mittel und Weg, um von dem jeweils erreichten Stand aus die weitere stationäre und fortschreitende Selbstauszeugung zu gewinnen. Und zur Erreichung dieses Zieles dient das Seelenleben auch der möglichst zweckmäßigen Benützung, Erhaltung und Verbesserung sowohl des Leibes und seiner Ausstattung, als auch der Seele und ihrer Ausstattung; es dient weiter der zweckmäßigen Auseinandersetzung mit den Schicksalen und den Zuständen sowohl des eigenen Leibes als auch der eigenen Seele; und es dient schließlich der möglichst zweckmäßigen Auseinandersetzung mit der jeweiligen äußeren Lebenslage, mit der umgebenden Natur, den umgebenden Menschen, den sozialen Verhältnissen, den materiellen und ideellen Kulturverhältnissen, und auch mit dem, was in der Umgebung geschieht und was in Zukunft vermeintlich zu erwarten ist. Dabei steht das Seelenleben selbst im Dienste der früher erkannten transitiven und reflexiven Triebe, die in dem Urtrieb enthalten sind und aus ihm hervorsprießen und die im Laufe des Lebens eine bestimmte Gestalt angenommen haben.

Demgemäß läßt sich nun der Sinn des ganzen menschlichen Seelenlebens kurz in folgender Weise bestimmen: er besteht darin, durch zweckmäßige Verwendung und Verbesserung der eigenen leiblich-seelischen Ausstattung und der gegebenen Lebenslage, in angemessener Auseinandersetzung mit der jeweiligen, vermeintlich realen, Umgebung und mit dem vermeintlich realen Geschehen und Tun in der umgebenden Natur, in den umgebenden Menschen, den sozialen und kulturellen Verhältnissen trotz aller ungünstigen Schicksale und subjektiven Zustände eine bestimmte persönliche menschliche Seele stufenweise und mit zunehmender Beihilfe der eigenen Freitätigkeit so auszu-

zeugen und zu erweisen, daß dieseSeele zugleich in eine bestimmte Lebensgemeinschaft mit anderen Wesen auf der Erde und mit den letzten Wesens- und Seinsgrund aller Wesen eingegliedert ist. Damit hat auch die angemessene Zuwendung zum Äußeren, die Erwerbung einer bestimmten äußeren Macht, die Ausübung bestimmter äußerer Tätigkeiten und Wirkungen, die Ausführung bestimmter äußerer Leistungen, die Erwerbung bestimmter äußerer Güter und die Vermeidung bestimmter äußerer Übel ihren verständlichen Sinn.

Als gegebene Faktoren, die noch unverstanden bleiben, sind daher hinzunehmen die Tatsache, daß die einzelne Seele gerade diese leiblich-seelische Ausstattung mitbringt; daß sie gerade in diese besondere Umgebung auf der Erde eintritt, in der während ihres Lebens grade dieses Geschehen stattfindet; daß ihr Leib und sie selbst grade diese Schicksale erleiden und schließlich daß ihr Ich nacheinander grade diese Reihe von freitätigen Akten ausführt. Im übrigen wird das wirkliche Verständnis der einzelnen Abschnitte des menschlichen Seelenlebens davon abhängen, ob und wieweit es dem Forschenden gelingt, die einzelnen darin enthaltenen Seelenregungen auf den Gesamtsinn dieses Seelenlebens richtig zu beziehen und richtig darin einzugliedern. Um dies zu ermöglichen, bedarf aber das Urziel, das der Urtrieb der Seele im irdischen Leben zu verwirklichen sucht, noch einer weiteren Aufhellung, als sie bisher schon gegeben ist. Bestimmt war dieses Urziel durch die früheren Untersuchungen nur als ein menschliches, seelisches, reflexives, personales, ethisches, soziales und religiöses Lebewesen. Was diese Ausdrücke besagen, ist früher angegeben worden. Aber damit sind nur die wesentlichen Grundzüge des Urzieles gezeichnet. Die Unbestimmtheiten, die in diesem Zielbild noch enthalten sind, müssen noch weiter ausgefüllt werden. Wir haben zu fragen, wie denn eine vollausgezeugte menschliche Seele im einzelnen aussehen würde, wenn sie also wirklich das vollrealisierte Gegenstück ihrer Keimangelegtheit wäre. Oder, anders ausgedrückt, mit welcher Auszeugungsgestalt der fortschreitende Auszeugungstrieb völlig befriedigt wäre, so daß der stationäre Auszeugungstrieb sich wirklich mit der steten Erneuerung dieser Auszeugungsgestalt begnügen könnte. Diese Frage zu beantworten, soll der folgende zweite Teil dieser verstehenden Psychologie unter dem Titel „Die Idee der menschlichen Seele“ versuchen.

II. Teil.

Die Idee der menschlichen Seele.

I. Einleitendes.

1. Klärung der Aufgabe.

Die menschliche Seele entwickelt sich, wie jedes Lebewesen, aus einem Keim. In dem Keim ist angelegt und vorgezeichnet, was er aus sich auszuzeugen drängt. In ihm schlummert zunächst sein Urtrieb, sich zu einer bestimmten Seele auszuzeugen. Die Auszeugung beginnt mit dem Erwachen dieses Urtriebs. Das Urziel des Urtriebs ist diesem apriori immanent und der Seele zunächst nicht bewußt, selbst dann noch nicht, wenn der Urtrieb schon geweckt ist und schon sich betätigt. Das Urziel wird der Seele während ihres Lebens meist auch nur mehr oder weniger dunkel bewußt. Das hindert jedoch nicht, daß ihr Urtrieb tatsächlich auf die Realisierung eines bestimmten Zieles hinzielt. Es bedarf einer besonderen forschenden Anstrengung, um das wirkliche Urziel der menschlichen Seele zu erkennen. Diese Forschung soll hier ausgeführt werden.

In den wirklichen menschlichen Seelen, die sich der Forschung darbieten, ist nun aber das Urziel immer nur unvollkommen realisiert. Ihre tatsächliche Beschaffenheit, also ihre empirischen Wesen weichen mehr oder weniger von den Wesen ab, die sie auf Grund ihrer Urtriebe auszuzeugen drängen, also von ihren Grund- oder Urwesen. Die vollkommen ausgezeugte menschliche Seele ist in der Erfahrung nicht ohne weiteres vorzufinden. Sie ist gegenüber den schon verwirklichten empirischen Seelen eine Idee. Diese Idee zu erkennen, das ist jetzt die Aufgabe. Wie aus dem Gesagten zu ersehen ist, kann man diese Idee nicht dadurch erkennen, daß man die empirischen Seelen danach befragt, was sie denn eigentlich werden und sein möchten. Denn ihr Urziel ist ihnen selbst ja meistens nicht klar. Man kann diese Idee aber auch nicht dadurch erkennen, daß man einfach feststellt, wie die empirischen menschlichen Seelen allgemein oder durchschnittlich beschaffen sind. Denn ihr empirisches Wesen

entspricht ja nicht notwendig ihrem Urwesen, also ihrer Idee. Soll also die Idee der menschlichen Seele erkannt werden, so ist ein anderer ihr angemessener Erkenntnisweg zu beschreiten. Dieser Erkenntnisweg ist nicht erst zu erfinden, denn alle wissenschaftliche und außerwissenschaftliche Erkenntnis von Lebewesen ist diesen Weg schon immer gegangen. Nur ist es der Erkenntnislehre bisher nicht gelungen, diesen Weg genauer zu erkennen. Auch hier soll nicht etwa eine vollständige Lehre von der Erkenntnis der Lebewesen gegeben werden. Sondern es soll nur der einzuschlagende Erkenntnisweg so weit verdeutlicht werden, bis ersichtlich wird, daß er hier nicht erst konstruiert, sondern nur in angemessener Weise zur Erkenntnis der Idee der menschlichen Seele verwendet wird.

2. Allgemeines über Lebewesen und deren Erkenntnis.

Die Erkenntnis der Lebewesen ist nur auf Grund der Erfahrung möglich. In der Erfahrung sind aber immer nur einzelne Exemplare von Lebewesen zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte gegeben, so z. B. diese Buche oder dieses Pferd jetzt und hier. Die gegebenen Exemplare sind nun Exemplare bestimmter Arten, von denen noch andere Exemplare möglich sind. Diese Buche ist ein Exemplar der Buche, die in mehreren Exemplaren existieren kann; dieses Pferd ein Exemplar des Pferdes, von dem viele Exemplare vorkommen können. Die Buche überhaupt, das Pferd überhaupt sind aber nicht neben ihren einzelnen Exemplaren ebenfalls in der Erfahrung gegeben. Man sagt gewöhnlich, die Arten seien „in" den Exemplaren gegeben. Die systematischen Wissenschaften von den Lebewesen beginnen nun freilich mit der Untersuchung einzelner Exemplare, aber diese Untersuchung dient ihnen nur dazu, die Arten der Lebewesen zu erkennen; und in den Bestand dieser Wissenschaften werden die Erkenntnisse über die Exemplare gar nicht aufgenommen, sondern sie beschränken sich auf die Sammlung der gewonnenen Arterkenntnisse. Wie gelangen nun diese systematischen Wissenschaften von der Erkenntnis der Exemplare, die allein gegeben sind, zur Erkenntnis der Arten, die sich niemals für sich darbieten?

Eine falsche Lehre behauptet, dieser Weg sei folgender. Man beginne zunächst mit der Untersuchung der einzelnen Exemplare der Lebewesen, also etwa mit der Untersuchung einer Gruppe von

einzelnen Buchen. Man vergleiche die einzelnen Exemplare und finde dann, daß sie alle in einer bestimmten Mannigfaltigkeit von Merkmalen übereinstimmen; man fasse diese Mehrheit von gemeinsamen Merkmalen zusammen, lasse alles weg, wodurch sich die einzelnen Exemplare voneinander unterscheiden, und habe dann in der Einheit der gemeinsamen Merkmale die Art selbst gewonnen. — Diese Lehre ist falsch, weil sie erstens voraussetzt, daß man die Art schon erkannt hat. Denn die einzelnen Exemplare, die man vergleichen will, sammelt man schon dadurch von anderen Gegenständen und Lebewesen aus, daß man bei jedem einzelnen feststellt, daß es ein Exemplar der betreffenden Art ist, daß also etwa jeder einzelne der gesammelten Bäume wirklich eine Buche ist. Man kommt mit dem Wissen von der Art, also mit dem Wissen von der Buche, an die einzelnen Exemplare heran und merkt nicht, daß man nur dadurch die Exemplare aus einer unbegrenzten Menge anderer Gegenstände auswählen und zur Vergleichung zusammenordnen kann. Jene Lehre ist zweitens auch deshalb falsch, weil sie die Mannigfaltigkeit gemeinsamer Merkmale einer Mehrheit von Exemplaren einfach mit der Art gleichsetzt. Denn findet man an einer Gruppe von wirklichen Gegenständen eine Mehrheit von gemeinsamen Merkmalen, so ist zwar in gewissen Fällen die Vermutung berechtigt, daß alle diese Gegenstände Exemplare einer und derselben Art sind, aber die Gesamtheit der Merkmale ist nicht selbst die Art, sondern diese Merkmale können höchstens Merkmale der Art sein. — Hier sei ganz davon abgesehen, daß ja auch die gemeinsamen Merkmale nicht individuelle, sondern selbst Arten von Merkmalen sind. Jeder wirkliche Gegenstand hat seine eigenen Merkmale, die nicht zugleich auch ein anderer Gegenstand haben kann. Die Redewendung, die von mehreren Gegenständen sagt, daß sie eine Reihe von Merkmalen gemeinsam haben, bedeutet wirklich nur, daß jeder dieser Gegenstände eine Reihe von Merkmalen derselben Art hat. — Jene Lehre ist aber drittens, speziell bei der Erkenntnis von Lebewesen deshalb falsch, weil bei diesen besondere Verhältnisse vorliegen. Dies zeigt sich, wenn man die Erkenntnis der Arten, wie sie bei anorganischen Wesen vollzogen wird, zum Ausgangspunkt nimmt.

Die Erkenntnis der Stoffarten anorganischer Körper beginnt mit der Wahrnehmung einzelner Exemplare dieser Stoffarten. An jedem

Exemplar wird seine Größe und seine Gestalt von seinem Stoff unterschieden. Dieser Stoff zeigt gewisse Bestimmtheiten (Merkmale), die von der Größe und Gestalt dieses Exemplars unterschieden werden. Der Stoff erweist sich als unabhängig von den Veränderungen seiner Größe und Gestalt. Man kann den Stoff dieses Exemplares dann für sich meinen und seine, auch vorhandene und wahrgenommene Größe und Gestalt aus der Meinung ausschließen. Diese Meinung ist aber immer noch auf etwas Individuelles, auf dieses Stück Stoff, nicht aber auf die Art, die Stoffart gerichtet. Erst wenn die Meinung auf das „Was" des Stoffes, auf einen solchen Stoff sich bezieht, ist die Stoffart erfaßt. Trifft man dann in der Wahrnehmung auf andere Körper, die hinsichtlich ihres Stoffes das gleiche Aussehen haben, wie der zuerst wahrgenommene Körper, so vermutet man, daß sie aus dem gleichen Stoff bestehen. Um die Vermutung zu kontrollieren, untersucht man, ob die anderen Körper, abgesehen von ihrer Größe und Gestalt, die gleichen Bestimmtheiten zeigen, wie der erste Körper. Dabei setzt man voraus, daß jedes Exemplar gleicher Stoffart auch die gleichen Bestimmtheiten dieser Stoffart tatsächlich zeigen müsse; zeige es andere Bestimmtheiten, so bestehe es aus einem anderen Stoff. Der Gedanke, daß es auch anormale und kranke Exemplare derselben Stoffart geben könne, liegt hier vollständig fern.

In erkenntnistheoretischen Überlegungen meint man nun meistens, daß bei der Erkenntnis von Lebewesen derselbe Erkenntnisprozeß zur Erkenntnis von Arten vollzogen werde, wie bei den anorganischen Wesen. Die Praxis des Erkennens zeigt aber, daß diese Meinung falsch ist. Gewiß vermutet man auch hier auf Grund der Ähnlichkeit des Gesamt-Aussehens, das man bei verschiedenen Lebewesen vorfindet, daß sie Exemplare einer und derselben Art von Lebewesen seien. Aber bei der Prüfung dieser Vermutung würde man in die Irre gehen, wenn man von jedem Exemplar verlangte, daß es alle Bestimmtheiten der Art tatsächlich jetzt an sich trage. Denn erstens zeigen die Exemplare einer bestimmten Art von Lebewesen zu verschiedenen Zeiten verschiedene Bestimmtheiten; sie entwickeln sich erst im Laufe der Zeit. Und zweitens können die einen Exemplare normal und gesund, die anderen dagegen anormal und krank sein, also verschiedene Bestimmtheiten zeigen, obgleich sie derselben Art angehören. Die Merkmale der Art sind im Gebiete der Lebewesen eben nicht

notwendig auch bei allen Exemplaren dieser Art vorhanden. Auf früherer Entwicklungsstufe und in anormalen und kranken Fällen weichen vielmehr die Exemplare mehr oder weniger von den Artbestimmtheiten ab. Und umgekehrt, es sind nicht alle und auch keineswegs nur die gemeinsamen Bestimmtheiten der Exemplare zugleich auch Merkmale der betreffenden Art von Lebewesen. Darauf beruht die besondere Schwierigkeit, die sich der Erkenntnis der Arten im Gebiete der Lebewesen entgegensetzt. Bei ihnen ist in den empirischen Exemplaren die Art nicht immer vollständig und genau ausgeprägt. Um aus den Exemplaren von Lebewesen ihre Art zu erkennen, ist die Erkenntnis der Entwicklungsstufen und die des Anormalen und Kranken vorausgesetzt.

Die Erkenntnis des Anormalen und Kranken an einzelnen Lebewesen ist nun ihrerseits nicht dadurch zu gewinnen, daß man diejenigen Bestimmtheiten heraussucht, die nur bei einem einzigen oder nur bei einigen Exemplaren, dagegen bei der Mehrzahl nicht vorkommen; denn es könnten auch die normalen und gesunden Bestimmtheiten nur bei einem oder wenigen der untersuchten Exemplare sich finden. Und es können andererseits auch die anormalen und kranken Bestimmtheiten zufällig an allen untersuchten Exemplaren vorhanden sein. Nicht alles, was ein Individuum von den anderen unterscheidet, ist deshalb schon anormal oder krank. Die Masse tut es auch hier nicht, d. h. sie bestimmt nicht die Normalität und die Gesundheit ihrer Bestimmtheiten.

Die Erkenntnis des Normalen und Gesunden an einzelnen Lebewesen kann also auch nicht durch Aufsuchung dessen gewonnen werden, was bei allen Exemplaren gemeinsam vorhanden ist. Denn es können ja zufällig alle untersuchten Exemplare in der gleichen Richtung anormal und krank sein; und es können umgekehrt die normalen und gesunden Bestimmtheiten gelegentlich nur bei einem oder wenigen Exemplaren der Art sich vorfinden.

Die Unterscheidung von normal und anormal, von gesund und krank bei einzelnen Lebewesen wird aber auch nicht durch eine Wertschätzung der Bestimmtheiten gewonnen. Denn die anormalen und kranken Bestimmtheiten eines Lebewesens können unter Umständen nach verschiedenen Richtungen wertvoller sein, als die

normalen und gesunden, ohne deshalb zu normalen und gesunden zu werden. Die Erkenntnis der Arten von Lebewesen kann also weder durch Heraussuchung des Gemeinsamen, noch durch Heraussuchung des „Besten" oder „Schönsten" an den vielen untersuchten Exemplaren gewonnen werden.

Dies wird noch deutlicher, wenn man beachtet, daß die einzelnen Exemplare auf verschiedenen Entwicklungsstufen eine verschiedene Beschaffenheit haben. Weder ist das Gemeinsame, das bei demselben Lebewesen auf allen seinen Entwicklungsstufen vorhanden ist, das Normale und Gesunde, noch ist das, was dabei verschieden ist, das Anormale und Kranke. Und ebenso ist auch weder das „Beste" oder „Schönste", das sich auf den verschiedenen Entwicklungsstufen vorfindet, ohne weiteres das Normale und Gesunde, noch das weniger Wertvolle oder in irgendeiner Hinsicht Schlechte ohne weiteres das Anormale oder Kranke. Auch die Erkenntnis der Entwicklungsstufen geschieht vielmehr durch einen eigenartigen Erkenntnisprozeß, den übrigens die Menschen schon vor jeder Wissenschaft von den Lebewesen innerhalb gewisser Grenzen mit ziemlicher Sicherheit auszuführen vermögen.

Gegenüber den einzelnen Exemplaren einer bestimmten Art von Lebewesen werden die Bestimmtheiten, die an ihnen tatsächlich vorhanden sind, sowohl in vorwissenschaftlichem, als auch in wissenschaftlichem Erkennen in solche gesondert, die noch unvollkommen ausgezeugte oder anormale oder kranke, und in solche, die schon vollkommen ausgezeugte oder normale oder gesunde Bestimmtheiten sind. Um zu erkennen, in welchem Umfange dies geschieht, überblicken wir kurz einige Haupthinsichten, in denen die wirklichen Bestimmtheiten der einzelnen Lebewesen in bezug auf ihre Träger als Unvollkommenheiten betrachtet werden.

Erweist sich ein Lebewesen in gewissen Bestimmtheiten zu wenig ausgebildet, so ist es in diesen Hinsichten primitiv, unausgebildet, rückständig oder zurückgeblieben.

Ist ein Lebewesen nach gewissen Richtungen überschüssig ausgebildet, so zeigt es Überbildungen, Auswucherungen, Geschwülste oder Auswüchse.

In der Form von Rückbildungen kann ein Lebewesen Verkümmerungen, Verkrüppelungen, Verengungen, Verhärtungen, Ver-

holzungen, Verknöcherungen, Vertrocknungen und Abgestorbenheiten aufweisen.

Mannigfache Verbildungen kommen an einzelnen Lebewesen vor; sie sind nach dieser oder jener Richtung verdreht, verkehrt, verschroben, verwachsen, verwildert oder verknittert.

Ein Lebewesen kann eigenartige Zerbildungen zeigen; es ist an dieser oder jener Stelle zerrissen, zerspalten, zerklüftet oder zerfallen.

Innere Zersetzungen können schließlich bei einem Lebewesen zu Versäuerungen, Verbitterungen und Verätzungen führen.

Solche Unvollkommenheiten kann es bei den Exemplaren aller Arten von Lebewesen geben. Und was bei der einen Art eine Mißbildung ist, kann bei anderen Arten zur normalen Ausbildung gehören. Die meisten realen Exemplare der verschiedenen Arten von Lebewesen sind nicht überall voll und richtig ausgebildet. Ihrer tatsächlichen Ausbildung steht als Idee die voll und richtig ausgebildete Gestalt gegenüber. Die Erkenntnis, daß bestimmte Beschaffenheiten einzelner Lebewesen Unvollkommenheiten oder Mißbildungen sind, wird, wie gesagt, nicht durch eine Wertschätzung gewonnen; auch nicht dadurch, daß man ihr relativ seltenes Vorkommen konstatiert, sondern einzig und allein durch die Erkenntnis, daß dieses Lebewesen in diesen Beschaffenheiten abweicht entweder schon von der Idee eines Lebewesens überhaupt, oder nur von der Idee dieser Art von Lebewesen, oder schließlich nur von der Idee dieses individuellen Lebewesens.

Im Reiche der Lebewesen sind die Arten und Gattungen von vornherein schon in voller und richtiger Auszeugung gedacht; sie sind also Ideen. Sie stehen den einzelnen Exemplaren als Ideale gegenüber. Aber jedes einzelne Exemplar ist auch individuell bestimmt; und auch für diese individuelle Bestimmheit gibt es eine Idee, d. h. die gedachte vollständige und richtige Auszeugung ihrer selbst. Der tatsächlich wirklichen Beschaffenheit eines individuellen Lebewesens im gegebenen Moment steht also als Ideal gegenüber diejenige Beschaffenheit, die es haben würde, wenn es sowohl der Gattung, als auch der Art, als auch der Individualität nach vollständig und richtig ausgezeugt wäre. Die Unbildungen und Mißbildungen, die ein individuelles Lebewesen zeigt, betreffen daher

entweder das Lebewesen als Lebewesen überhaupt, oder bloß als ein Lebewesen dieser Art, oder bloß als dieses individuelle Lebewesen. Zur vollendeten Auszeugung eines individuellen Lebewesens genügt es also nicht, daß es ein vollendetes Exemplar seiner Gattung und seiner Art ist, sondern es muß auch seine Individualität voll ausgezeugt sein.

Die Ideen von Lebewesen, seien sie nun Gattungs-, Art- oder Individual-Ideen, sind jedoch keine apriorischen, unabhängig von aller Erfahrung ausgedachten bloßen Gedankengebilde, sondern sie werden erkannt auf Grund der Betrachtung der einzelnen wirklichen Exemplare der Lebewesen und ihres Auszeugungsganges. In den einzelnen Exemplaren und ihrem Entwicklungsverlauf sprechen sich ihre Ideen mehr oder weniger klar und deutlich aus als das, was jedes dieser Exemplare auf Grund eines inneren Dranges zu werden und zu sein tendiert, und was es auch tatsächlich werden und sein würde, falls seine Auszeugungsbedingungen entsprechend günstig wären. Wie man zur Erfassung des Sinnes von sprachlichen Sätzen zunächst den Sinn aus den Sätzen erraten muß, um dann zu prüfen, ob der vermutete Sinn auch wirklich der richtige Sinn ist, so muß man auch die Ideen der Lebewesen zunächst aus den einzelnen Exemplaren und ihrem Entwicklungsgange erraten und dann prüfen, ob die vermuteten Ideen auch wirklich diejenigen sind, die sich im Lebenslaufe der Exemplare auszusprechen suchen.

Die Ideenerkenntnis im Reiche der Lebewesen ist also eine Art von Interpretationsprozeß, in dem an der Hand der mehr oder weniger unvollkommenen Aussprache in den einzelnen Exemplaren eine theoretische Idealisierung vorgenommen wird. Durch Verfolgung der Richtlinien, die in den unvollkommen ausgezeugten Exemplaren zu erfassen sind, wird das Bild eines vollausgezeugten Lebewesens dieser Art und dieser Individualität gewonnen. Um diesen eigenartigen theoretischen Idealisierungsprozeß ein wenig zu verdeutlichen und um zu zeigen, daß er ohne jede Wertschätzung vollziehbar ist, sei zunächst darauf hingewiesen, daß ein ähnlicher Prozeß auch gegenüber unbelebten Gegenständen ausgeführt wird.

Wenn man z. B. aus der Betrachtung eines unvollkommen gebildeten Kreises zur Idee des vollkommenen Kreises fortschreitet, so sieht man zunächst die einzelnen Unvollkommenheiten des vor-

liegenden Kreises. Würde man nun bloß von diesen Unvollkommenheiten absehen, von ihnen abstrahieren, so würde man dadurch keineswegs zur Idee des vollkommenen Kreises gelangen, sondern man würde ein Gebilde übrig behalten, das an vielen Stellen einfach Lücken aufwiese. Diese Lücken müssen nun ausgefüllt werden. Aber diese Ersetzung der weggelassenen Unvollkommenheiten durch konstruierte Vollkommenheiten darf nicht nach irgendwelchen Wertgesichtspunkten geschehen, d. h. nicht so, daß man besonders wertvolle oder schöne Kurvenstücke in die Lücken einsetzt, sondern sie muß rein theoretisch vollzogen werden, indem man in dem vorliegenden unvollkommenen Kreis anschaulich das Bildungsgesetz des Kreises erfaßt und diesem gemäß nun die Ersatzstücke der Kurve hineinkonstruiert. Man bringt so das Gesetz des Kreises, das sich in dem vorliegenden Gebilde nur unvollkommen aussprach, zur vollen Herrschaft und konstruiert durch theoretische Idealisierung den vollkommen ausgebildeten Kreis. Freilich bietet hier der unvollkommene Kreis für sich keinen Anlaß, in ihm einen Keim zu vermuten, der von dem Drang erfüllt wäre, einen vollkommenen Kreis auszuzeugen. Er ist eben ersichtlich kein Lebewesen und kein Teil eines Lebewesens.

Einen analogen Erkenntnisprozeß führt man aus, wenn man bei der Betrachtung eines unvollkommen ausgebildeten Kristalls sich diesen voll ausgebildet denkt. Auch hier genügt die bloße Abstraktion von den unvollkommenen Teilen nicht, sondern die dadurch entstehenden Lücken müssen ausgefüllt werden durch richtig ausgebildete Teile. Und diese Ausfüllung geschieht nicht willkürlich und nicht nach Wertgesichtspunkten, sondern gemäß dem anschaulich erfaßten Bildungsgesetz dieses Kristalls und durch rein theoretische Idealisierung. Im Gegensatz zu dem Kreise bietet hier der Kristall den Anlaß, in ihm Kräfte zu vermuten, die darauf hindrängen, ihn nach seinem Bildungsgesetz voll auszubilden. Freilich fehlen auch hier die Gründe, in dem Kristall einen lebendigen Keim mit Selbstauszeugungstrieb anzunehmen.

Hat man nun einzelne unvollkommen ausgezeugte Exemplare von Lebewesen vor sich, so genügt es, um zur Erkenntnis der Ideen ihrer vollkommenen Auszeugung zu gelangen, ebenfalls durchaus nicht, zunächst die einzelnen Unvollkommenheiten an ihnen zu erkennen und sie dann von ihnen wegzudenken, sondern es müssen

die so entstehenden Lücken an den Lebewesen durch eine theoretische Idealisierung, die gemäß dem anschaulich erfaßten Gestaltungsprinzip dieser Lebewesen geschieht, in Gedanken ausgefüllt werden. So gewinnt man die Ideen der betreffenden Lebewesen. Zugleich aber erweisen sich die Lebewesen als erfüllt von dem inneren Drang, diese Ideen aus einem inneren Keimgrund her, in dem sie vorgezeichnet sind, allmählich zu realisieren. Die unausgezeugten Ideen sind gleichsam schon im Keime vorhanden; und der Keim drängt mit bestimmter Kraft danach, die Ideen durch Selbstauszeugung allmählich in dieser Welt zu verwirklichen. Die Erkenntnis der Ideen von Lebewesen stützt sich also auf die Erfahrung von den Lebewesen, aber sie bedarf zugleich der interpretierenden Versenkung in die Lebewesen soweit, bis ihre Gestaltungsprinzipien anschaulich erfaßt werden, und bedarf dann noch der ideellen Auszeugung der Lebewesen an der Hand dieser ihrer Gestaltungsprinzipien.

Da auch der menschliche Leib ein Lebewesen ist, so findet bei ihm die Erkenntnis seiner Idee in derselben Weise statt, indem auf Grund der Erfahrung von wirklichen menschlichen Leibern und ihres Entwicklungsganges die Gestaltungsprinzipien derselben in eigenartiger Weise erfaßt werden, und indem dann gemäß diesen Prinzipien durch theoretische Idealisierung die Lebewesen vollausgezeugt gedacht werden. Und der gleiche Erkenntnisprozeß findet nun auch bei den menschlichen Seelen statt, nur daß bei ihnen außer der Gattungs- und der Art-Idee noch die Individualidee der einzelnen menschlichen Seele eine größere Bedeutung gewinnt, und daß außerdem die Idee der menschlichen Seele eben die Idee einer menschlichen Person ist.

3. Die Idee der menschlichen Seele und ihre Erkenntnis.

Die Idee der menschlichen Seele überhaupt ist die Idee der Gattung „Menschliche Seele". Nun gibt es aber verschiedene Arten von menschlichen Seelen, und von jeder dieser Arten gibt es wieder eine bestimmte Idee, in der die Art in voller Auszeugung gedacht wird. Schließlich aber ist jede einzelne menschliche Seele nicht nur ein Wesen bestimmter Gattung und Art, nicht nur ein Exemplar einer Art, sondern ein Individuum von besonderer Eigenart, das mehr oder weniger vollausgezeugt sein kann. Die Idee einer bestimmten individuellen Seele schließt ein, daß in ihr sowohl die Gattung, als auch die Art, als auch

die Individualität voll ausgezeugt gedacht wird. Soll also eine wirkliche menschliche Seele ihrer Idee vollständig entsprechen, so genügt es nicht, daß sie ein Exemplar der Gattungsidee „Menschliche Seele überhaupt" ist, sondern sie muß auch ihrer Artidee und ihrer Individualidee gemäß ausgezeugt sein. Sie kann aber auch ihrer Individualidee nicht vollständig entsprechen, wenn sie nicht zunächst ihre Gattungs- und ihre Artidee völlig in sich verwirklicht.

Ob man nun die Gattungs- und die Artidee, oder die Individualidee erkennen will, alle Erkenntnis von Ideen der menschlichen Seelen kann nur von der Betrachtung der einzelnen wirklichen menschlichen Seelen und ihres Entwicklungsganges ausgehen. Die notwendige Voraussetzung für diese Erkenntnis ist aber, daß man nicht, wie die frühere Psychologie es getan hat, jetzt diese, dann jene Einzelheit aus den menschlichen Seelen herauspickt, sondern daß man jede menschliche Seele als ein eigenartiges Lebewesen im Ganzen erfaßt und festhält. Denn nur dann ist es möglich, ohne Zuhilfenahme von Wertschätzungen die Unvollkommenheiten und Mißbildungen, die an ihr vorhanden sind, theoretisch zu erkennen. Wenn man in Totalauffassung einzelne menschliche Seelen während genügend langer Zeit betrachtet und dabei jede Wertung unterläßt, so gewinnt man zunächst den Eindruck, daß in jeder von ihnen ein bestimmtbeschaffenes seelisches Lebewesen dabei ist, sich allmählich auszuzeugen. Geleitet von dem, was sie schon sind, und von den Zielungen, die in ihnen wirksam sind, sucht man zu erraten, worauf diese Seelen eigentlich hinaus wollen, was sie schließlich in diesem Leben zu werden und zu sein tendieren. Die vermutete Auszeugungsidee prüft man dann an den Tatsachen und sieht sich etwa genötigt, sie hier und da zu korrigieren und zu vervollständigen. Die so veränderte Idee prüft man von neuem an den Tatsachen, bis man diejenige Idee erfaßt hat, die im Ganzen ersichtlich mit den Tatsachen übereinstimmt. So erkennt man die individuellen Ideen der einzelnen Seelen im Ganzen, aber noch in mehr oder weniger unentfalteter Form. Indem man nun in eine einzelne Seele ihre individuelle Idee hineinhält, treten ihre Unvollkommenheiten deutlicher oder überhaupt erst hervor. Man hat dann freilich weiter zu prüfen, ob es wirklich angeht, die so hervortretenden Züge in dieser Seele als Unvollkommenheiten ihrer Auszeugung zu betrachten, und muß evtl. zu weiteren Korrekturen an

der Idee schreiten. Durch Vergleichung der erfaßten individuellen Ideen und durch Generalisierung gelangt man schließlich zur Erfassung der Artideen und der Gattungsidee der menschlichen Seelen, wobei der Weg wieder durch vorläufige Vermutungen, durch Prüfung derselben an den Tatsachen und durch mannigfache Korrekturen an den Ideen hindurchgeht.

Gewöhnlich kommt man schon mit vorwissenschaftlich erfaßten Individual-, Art- und Gattungsideen an die einzelnen menschlichen Seelen heran. Diese Ideen sind dann ebenfalls zu prüfen und dem entsprechenden Erkenntnisprozeß zu unterwerfen. Um die allgemeine Idee der menschlichen Seele überhaupt zu gewinnen, sind vor allem möglichst verschiedene einzelne menschliche Seelen zur Vergleichung heranzuziehen, damit man nicht in einer bestimmten Artidee stecken bleibt.

Die so erfaßten Ideen sind aber größtenteils noch unentfaltet. Es ist dann die schwierige Aufgabe zu erfüllen, diese noch vielfach unentfalteten Ideen nach allen Seiten richtig zu entfalten, und dann, sie auch richtig zu beschreiben. (Entfaltung der Ideen als Ideen ist natürlich etwas anderes, als die reale Auszeugung der idealiter gefaßten menschlichen Seele.) Den Maßstab für diese gedankliche Entfaltung bildet die unverändert festgehaltene, aber schon als richtig erkannte, unentfaltete Idee. Gehörte schon eine besondere Begabung und ausgebildete Fertigkeit dazu, sich unbefangen der Gesamtbetrachtung einzelner menschlicher Seelen hinzugeben und durch Verfolgung ihrer Hinweise ihre Idee zu erfassen, so bedarf es wieder einer speziellen Begabung und Übung in der Fertigkeit, die in ihrer Totalität erfaßten Ideen gedanklich auseinanderzulegen und sie richtig zu beschreiben. Es gibt Menschen, die zu dem ersteren vorzüglich befähigt sind, die also leicht und sicher die Ideen der menschlichen Seelen zu erfassen vermögen, die aber mehr oder weniger unfähig sind, diese Ideen gedanklich zu entfalten und richtig zu beschreiben. Natürlich ist auch zu der richtigen Generalisierung, also zur Gewinnung der Idee der menschlichen Seele überhaupt aus den Ideen der einzelnen menschlichen Seelen, eine besondere Begabung und Fertigkeit nötig.

Diese Idee der menschlichen Seele, auf die es hier ankommt, ist wohl zu unterscheiden von der falschen Idee, die in pädagogischen

Betrachtungen immer noch eine große Rolle spielt. Indem man die menschliche Seele als einen bloßen Komplex von allerlei seelischen Anlagen, Fähigkeiten und Kräften auffaßt, sieht man ihre Idee, d. h. ihre vollendete Auszeugung in der möglichst vollkommenen Ausbildung aller vorhandenen Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte. Abgesehen davon, daß hier eine völlig falsche Auffassung der menschlichen Seele zugrunde liegt, die wohl allerlei Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte hat, aber nicht einfach mit deren Komplex identisch ist, übersieht man, daß die Seele auch zu den sämtlichen Abirrungen von ihrem Urwesen, also zu den seelischen Mißbildungen, ebenfalls Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte hat, und daß die möglichst vollkommene Ausbildung ihrer sämtlichen Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte tatsächlich zu einem monströsen Gebilde, nie aber zur vollendeten Auszeugung der Seele selbst führen würde. Wenn man freilich, wie es heute oft geschieht, die menschlichen Seelen nur als Subjekte zukünftiger äußerer Leistungen ansieht, und wenn man das pädagogische Ziel ausschließlich in die Ertüchtigung der Seelen zu bestimmten Leistungen setzt, mag es genügen, zur Erreichung dieses Zieles nur die vorhandenen Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte möglichst vollständig auszubilden (wobei man sich jedoch durch den Hinblick auf den Wert der Leistungen bestimmen lassen muß). Aber die menschlichen Seelen sind nicht nur Leistungssubjekte, sondern zunächst und hauptsächlich etwas für sich. Und wenn man doch wertet, so ist der Wert der menschlichen Seelen selbst durchaus nicht bloß von dem Wert ihrer äußeren Leistungen abhängig. Pädagogische Beeinflussung nur mit dem Ziele größtmöglicher Leistungen wird daher notwendig zu Mißbildungen der Seelen, nicht aber zur möglichst vollkommenen Auszeugung ihrer Ideen führen; sie wird die Veräußerlichung, die feindselige Entgegensetzung, die Gottferne, die blinde Verharrung und die blinde Angleichung der Seelen, die wir oben als weitverbreitete Mißbildungen erkannt haben, noch weiter fördern, statt sie zu beseitigen und zu verhindern.

4. Falsche Wege zur Erkenntnis der Idee der menschlichen Seele.

Ist nun einigermaßen klar, was unter der Idee der menschlichen Seele zu verstehen ist, so wird von neuem deutlich, daß gewisse Wege

der Erkenntnis unmöglich zur Erkenntnis der Idee der menschlichen Seele führen können. So würde die Feststellung der gemeinsamen Züge, die sich bei den wirklichen menschlichen Seelen eines bestimmten Umkreises in einem bestimmten Zeitraum vorfinden lassen, nur ein historisches Ergebnis liefern können; sie würde zeigen, wie die Durchschnittsseele zu dieser Zeit in diesem Umkreis beschaffen war; sie würde aber nicht aufhellen, wie die Idee der menschlichen Seele in allen diesen Seelen aussieht. — Ebenso würde, wie schon früher erwähnt, die Befragung der anderen Menschen nach der Idee ihrer Seele nicht zum Ziele führen können. Denn die Annahme, daß jeder Mensch am besten wüßte, was er im Grunde zu werden und zu sein tendiere, ist falsch. Man würde also durch die Befragung der anderen Menschen höchstens erfahren, was sie für die Idee ihrer Seele halten, nicht aber, was sie wirklich ist. Selbstverständlich ist damit nicht ausgeschlossen, daß die Befragung anderer Menschen zur Erkenntnis der Idee der menschlichen Seele dienlich sein kann, daß speziell die Befragung solcher Menschen, die zu solcher Erkenntnis fähig sind, und die Vergleichung ihrer Antworten mit den eigenen Ergebnissen notwendig und förderlich ist. Aber die bloße statistische Verarbeitung der Antworten aller möglichen Menschen ergibt weder selbst die Erkenntnis der Idee der menschlichen Seele, noch bildet sie die genügende Grundlage für diese Erkenntnis.

Ehe man an die Erkenntnis der Idee der menschlichen Seele herangeht, ist es wichtig, sich über die möglichen Fehler, die man dabei begehen kann, vorher klar zu werden. Der Untersuchung bieten sich zunächst, wie öfter hervorgehoben, nur die wirklichen individuellen Seelen dar. Jede derselben hat ihre eigene individuelle Idee. Zugleich sind diese individuellen Seelen einzelne Exemplare von bestimmten Arten von Seelen, denen bestimmte Artideen entsprechen. Und zugleich sind sie Exemplare der menschlichen Seele überhaupt, der eine bestimmte Gattungsidee zugehört. Geht nun die Erkenntniszielung darauf hin, durch Untersuchung der einzelnen individuellen Seelen die Gattungsidee der menschlichen Seele überhaupt zu erkennen, so begeht man leicht folgende Fehler.

Man nimmt, ohne es zu merken, Partei für bestimmte individuelle Seelen und betrachtet sie von vornherein als die einzigen wahren menschlichen Seelen. Besonders nahe liegt es, gerade die

eigene Seele zum alleinigen Maßstab zu nehmen. Aber es können auch andere Seelen diese unberechtigte Bevorzugung erfahren. Die schlimme Folge solcher Parteinahme ist nun, daß eine Verwirrung in der Erkenntnis der Vollkommenheiten und der Unvollkommenheiten der menschlichen Seelen entsteht. Nimmt man z. B. unwillkürlich Partei für eine individuelle Seele, deren Denken, Werten und Wollen stark affektiv getrübt ist, so erkennt man dies nicht mehr als eine Unvollkommenheit und man sieht irrtümlicherweise nun in allen Seelen, die in dieser Hinsicht von der Musterseele abweichen, die wirklichen Vollkommenheiten, also das nicht von Affekten getrübte Denken, Werten und Wollen, für lauter Unvollkommenheiten an.

Oder man nimmt Partei für eine bestimmte Artidee der menschlichen Seele, etwa für die männliche oder ein andermal für die weibliche Seele. Dann erscheinen alle Seelen, die von dieser vorgefaßten Idee in bestimmten Hinsichten abweichen, insofern als unvollkommen ausgezeugte Seelen.

Oder man nimmt Partei für eine bestimmte Entwicklungsstufe der menschlichen Seele, etwa für die jugendliche Seele, und hält nun jede davon abweichende menschliche Seele für eine unvollkommene.

Diese Parteinahmen sind nicht nur individuell verschieden, sondern die Angehörigen eines bestimmten Volkes nehmen zu bestimmten Zeiten oft Partei für bestimmte individuelle Seelen, so z. B. die Deutschen im 19. Jahrhundert für Goethe oder für Bismarck. Oder sie nehmen unwillkürlich die Artidee ihres Volkes oder einer Völkergruppe, also etwa die deutsche oder die westeuropäische oder die nordamerikanische Seele, als das Vorbild der menschlichen Seele überhaupt. Zu gewissen historischen Zeiten breitet sich die Parteinahme für die männliche, oder für die weibliche, oder für die jugendliche Seele besonders weit aus. Und in allen diesen Fällen entstehen notwendig Täuschungen über die Vollkommenheiten und die Unvollkommenheiten der menschlichen Seelen und hindern die richtige Erkenntnis der Idee der menschlichen Seele überhaupt.

Es ist daher für die Erkenntnis der Idee der menschlichen Seele unbedingt nötig, sich in Gedanken über sich selbst zu erheben, allen Einfluß von Parteinahmen, von Vorlieben und Abneigungen und von

Wertungen in bezug auf menschliche Seelen aus der Erkenntnis auszuschalten und wenigstens in Gedanken die absolute Duldsamkeit gegen alle echten Individual- und Artideen von menschlichen Seelen zu pflegen.

Auch ohne Parteinahme kann man den Fehler begehen, die Gattungsidee der menschlichen Seele zu eng zu fassen, sie mit Überbestimmungen aus bestimmten Arten oder Individuen von Seelen zu belasten. Was wirklich nur für bestimmte Individual-Seelen eine Vollkommenheit ist, rechnet man dann irrigerweise zu den notwendigen Bestandteilen der Gattungsidee der menschlichen Seele und beurteilt dann die Vollkommenheit jeder anderen Seele danach. Es ist klar, daß man dadurch zu ungerechten und falschen Urteilen kommen muß. Denn das, was bei der einen Seele eine Vollkommenheit ist, bedeutet nicht notwendig auch bei jeder anderen Seele eine Vollkommenheit und kann daher bei bestimmten Seelen fehlen, ohne daß sie deshalb unvollkommen ausgezeugt wären.

Ein anderer Fehler ist es, alle echten Individual- und Artideen zu ignorieren und die Gattungsidee der menschlichen Seele so zu bestimmen, daß sie keine Differenzierung zu echten Arten und Individuen mehr zuläßt, so daß dann alle individuellen und spezifischen Differenzen als verbotene Abirrungen erscheinen. Es hat historische Zeiten gegeben, und es gibt Bevölkerungskreise, in denen alle individuellen und spezifischen Besonderheiten der menschlichen Seelen höchstens geduldet, meistens aber verdammt werden, und die Vollauszeugung aller menschlichen Seelen darin gesehen wird, daß sie alle zu völlig gleichen Exemplaren einer und derselben Gattungsidee werden. Die Gattungsidee der menschlichen Seele muß jedoch so bestimmt werden, daß sie alle echten Art- und Individualideen zuläßt und in ihnen voll und ganz realisiert werden kann; aber zugleich auch so, daß sie nur in den echten Art- und Individualideen ihre Verwirklichung finden kann.

Dies beruht auf dem Verhältnis der echten Gattung zu den echten Arten und zu den echten Individuen, das hier kurz thesenhaft niedergelegt sei.

Die Gattung ist in der Art und in den Individuen „enthalten" und kann nur in ihnen, also nur mit echter spezifischer und individueller Bestimmtheit realisiert werden. Die Gattungsidee der menschlichen

Seele kann also nicht für sich allein, sondern nur in bestimmter Art und Individualität verwirklicht werden.

Umgekehrt kann ein Individuum nicht vollausgezeugt sein, wenn nicht die Gattung in ihm realisiert ist. Eine individuelle menschliche Seele hat also nur dann ihre individuelle Idee voll verwirklicht, wenn sie auch die Gattungsidee voll in sich ausgezeugt hat. Ist sie z. B. eine bloße Gefühlsseele, oder eine bloße Machtseele, so ist ihre individuelle Idee nicht vollausgezeugt, weil in ihr die Gattungsidee der menschlichen Seele nicht verwirklicht ist. Die bloße Gefühlsseele ist, ebenso wie die bloße Machtseele, niemals eine echte Art, sondern immer nur eine Entartung der menschlichen Seele.

Andererseits muß die Gattung aber auch Raum für alle echten Arten und Individuen bieten. Es muß also die Gattungsidee der menschlichen Seele so bestimmt werden, daß sie in allen echten Arten und Individuen verwirklicht werden kann, ohne dabei unvollkommen zu werden. Wenn man z. B. in der Leistungsseele die Gattungsidee der menschlichen Seele sieht, so würde sie keinen Raum für bestimmte echte Arten und Individuen bieten; diese müßten vielmehr als unvollkommene menschliche Seelen betrachtet werden.

Umgekehrt sind die echten Individuen nicht unvollkommene Besonderungen der Gattung, sondern bloß bestimmte Differenzierungen von ihr. Die echten Individualideen von menschlichen Seelen sind also vollkommene Besonderungen der Gattungsidee der menschlichen Seele. Und jede Individualseele kann die Idee der menschlichen Seele voll in sich auszeugen. So kann z. B. eine kleine, zierliche Seele ebensogut wie eine große, derbe, und eine stark bewegte Seele ebensogut wie eine ruhige, und schließlich eine wuchtige Seele ebensogut wie eine sanfte die wahre Idee der menschlichen Seele überhaupt vollkommen in sich realisieren.

Im folgenden soll nun hauptsächlich die Gattungsidee der menschlichen Seele genauer bestimmt werden. Nur gelegentlich soll auf die Stellen, an denen in dieser Idee, noch innerhalb des Normalen und Gesunden, die Ansätze zu einigen Differenzierungen liegen, und auf die Grenzen der normalen und gesunden Variation hingewiesen werden. Dies muß auch schon deshalb geschehen, um die Idee der menschlichen Seele von unberechtigten Einschränkungen freizuhalten und ihr die richtige Weite und Grenze zu geben.

I. Abschnitt.

Allgemeine Skizze der Idee der menschlichen Seele. („Allgemeine Bildung".)

Die Frage, die hier zu beantworten ist, lautet: Wie sieht eine vollausgezeugte menschliche Seele überhaupt aus? Zur Beantwortung dieser Frage gehen wir von der Bestimmung der allgemeinsten Züge der Seele aus und suchen sie dann allmählich genauer zu charakterisieren. Dabei ist jede Wertung zu unterlassen, denn wir fragen ja nicht, wie die beste, die schönste oder die nützlichste menschliche Seele aussieht. Die Vollkommenheit im Sinne der Vollausgezeugtheit der Seele ist keine Wertbestimmung. Gewiß hat die „vollkommene" Seele auch einen Wert, aber sie ist nicht erst deshalb vollkommen, weil sie Wert hat. Die Idee der menschlichen Seele das ist die vollkommen ausgezeugt gedachte menschliche Seele.

1. Die menschliche Seele ist zunächst ein Lebewesen. Sie kann also nicht vollausgezeugt sein, ohne daß sie als ein Lebewesen ihre Vollauszeugung erreicht hat. Ein Lebewesen ist dann vollausgezeugt, wenn alles, was zu ihm gehört, voll realisiert ist, und wenn jeder Teil des Lebewesens sowohl für sich, als auch für die anderen Teile, als auch für das ganze Lebewesen richtig funktioniert.

Die menschliche Seele ist nun ein solches Lebewesen, das sich in einer bestimmten Reihe von Entwicklungsstufen fortschreitend realisiert. Sie ist also nur dann vollausgezeugt, wenn sie in der richtigen Reihenfolge die einzelnen Entwicklungsstufen voll realisiert hat und wenn der fortschreitende Selbstauszeugungstrieb schließlich seine volle Befriedigung gefunden hat. Am Beginn der Entwicklung besteht eine große Differenz oder Distanz zwischen der Seele, wie sie ist, und ihrer Idee. Diese Differenz oder Distanz wird allmählich aufgehoben und in der Vollauszeugung ist sie ganz verschwunden. Dann ist in der empirischen Seele ihre Idee voll verwirklicht, und das Ziel des fortschreitenden Auszeugungstriebes ist voll erreicht. Aber zu dem vollausgezeugten Lebewesen gehört auch der stationäre Auszeugungstrieb, der durch unaufhörliche Selbsterneuerung

von innen her das Lebewesen in voller Auszeugung erhält und damit den Urtrieb konstant befriedigt.

Die menschliche Seele ist nun zunächst ein Lebewesen in dieser Welt. Ihre Urzielung geht auf das Dasein in dieser Welt. Ihr Dasein in dieser Welt ist abhängig von dem, was in der Welt ist und geschieht, besonders von demjenigen, was in ihrer Nähe ist und geschieht. Die Wirksamkeit dieser Welt, speziell des Teiles, den wir Natur nennen, hängt wieder von dem Verhalten der Seele selbst ab. Die Seele kann also nur dann vollausgezeugt sein, wenn sie auch so beschaffen ist, daß sie sich gegenüber den gewöhnlichen und in gewissem Maße auch gegenüber den außergewöhnlichen Einflüssen von seiten dieser Welt durch angemessene Reaktionen und Aktionen möglichst vollausgezeugt erhalten kann.

2. Da nun die menschliche Seele ein seelisches Lebewesen bestimmter Art ist, so ist sie nur dann vollausgezeugt, wenn alles, was zu einem solchen Lebewesen gehört, voll realisiert ist. Es gehört aber zu einer Seele, daß sie ein zentrierter Organismus ist, der gewisse kognitive, affektive und praktische Organe besitzt. Und diese Organe müssen so beschaffen sein, daß sie für sich, füreinander und für die ganze Seele richtig funktionieren. Zugleich müssen diese Organe von dem seelischen Urtrieb, dem Selbstauszeugungstrieb konstant im Dasein erhalten und in angemessenen Betrieb gesetzt werden.

Die menschliche Seele ist nicht nur tatsächlich in der Welt, sondern sie steht auch in bewußten und in intentionalen Beziehungen zu ihr. Sie muß also in Vollauszeugung so ausgebildet sein und sich so betätigen, daß sie auch bei Änderungen der bewußten und intentionalen Welt ihre Vollauszeugung möglichst stationär erhalten kann.

3. Die menschliche Seele ist ein leiblich-seelisches Lebewesen, d. h. sie steht in gewisser Einheit und in eigentümlichen Wechselwirkungsbeziehungen zu einem bestimmten leiblichen Lebewesen, nämlich zu ihrem Leib. Ihr Leib ist sowohl ihre Daseinsgrundlage, als auch ihr Vermittler, als auch ihr Repräsentant in dieser Welt. Er steht gleichsam zwischen der Seele und der Welt und ist von beiden Seiten her bestimmbar. Zugleich hat er aber eine relative Selbständigkeit. Zur voll ausgebildeten Seele gehört daher, daß sie über ihren Leib eine gewisse Herrschaft gewonnen hat und

sie ausübt, damit sie ihn in dieser Welt als ihre Daseinsgrundlage, als ihren zweckmäßigen Vermittler und als ihren angemessenen Repräsentanten möglichst erhalten und sich selbst gegenüber den unvermeidlichen Schicksalen, Zuständen und Vorgängen ihres Leibes möglichst intakt stationär auszeugen kann. Und schließlich zugleich auch, um ihren Leib seiner Idee entsprechend in voller Auszeugung und Betätigung zu erhalten.

4. Die menschliche Seele ist ein reflexives seelisches Lebewesen. Es läßt sich hier wieder in folgender Weise allgemein bestimmen, wie die Seele beschaffen sein muß, wenn sie als ein reflexives Wesen vollausgezeugt sein soll. Von demselben seelischen Zentrum aus, von dem sich der transitive Seelenteil (d. h. derjenige, der sich auf etwas jenseits der eigenen Seele Gelegenes richtet) ausgebildet hat, muß sich auch, und zwar in einer bestimmten Verbindung mit dem transitiven, ein reflexiver Seelenteil ausgebildet haben, der mit reflexiven kognitiven, reflexiven affektiv-axiologischen und mit reflexiven praktischen Organen so ausgestattet ist, daß sie für sich, füreinander, für den ganzen reflexiven, für den ganzen transitiven Seelenteil und für die ganze Seele richtig funktionieren. Zugleich muß auch dieser reflexive Seelenteil vom Urtrieb her stationär weiter ausgezeugt und in angemessenen Betrieb gesetzt werden.

5. Die menschliche Seele ist ein personales seelisches Lebewesen. Wie sieht sie aus, wenn dieser ihr personaler Charakter vollausgezeugt ist? Es muß in dem einen seelischen Zentrum der Seele sich ein der Freitätigkeit fähiges Ich so ausgebildet haben, daß es über sich selbst eine völlig freie Herrschaft übt und über die übrige Seele, über den eigenen Leib und über einen bestimmten Umkreis der Außenwelt so herrscht, wie es für die stationäre Auszeugung der ganzen Seele möglichst zweckmäßig ist. Dann ist die Seele kein bloßes Selbstgetriebe, kein bloßer Organismus mehr, sondern es hat sich dann in ihr ein Oberhaupt ausgebildet, so daß die Seele nun eine, wenn auch beschränkte Monarchie darstellt. Aber auch hiermit wäre ihre Selbstauszeugung noch nicht vollendet, denn sie ist dann erst ein personales Wesen, das in sich selbst und über sich hinaus eine reine Willkürherrschaft ausübt.

6. Die menschliche Seele ist wesentlich aber ein ethisches Wesen. So menschlich sie durch die bisher angegebene Struktur auch schon

aussehen mag, so fehlt ihr zunächst noch ein ganz wesentlicher Zug, der freilich das Vorangehende voraussetzt und sich nur auf ihm aufbauen kann. Eine personale reflexive Seele, die durch ihr freitätiges Ich eine absolute Willkürherrschaft ausübt, die sich höchstens selbst beliebige Willkürgrundsätze für ihr Verhalten gibt, und die keinerlei verbindliche Aufgabe für ihr Leben kennt, mag man auf das höchste bewundern und die Herrschaft ihrer Willkür fasziniert bestaunen, so muß man doch ohne jede Wertung und rein sachlich betrachtet feststellen, daß ihr zur vollen Ausgezeugtheit noch das Dasein und die volle Ausprägung ihrer ethischen Struktur mangelt.

Als ethisches Wesen ist die menschliche Seele nur dann voll ausgebildet, wenn sie zunächst ein voll ausgebildetes Gewissen hat. Dazu gehört eine solche Beschaffenheit der Seele, daß sie den ethischen Wert alles ihres möglichen und wirklichen freitätigen Verhaltens richtig erkennt. Jedes freitätige Verhalten, auf was für Gegenstände es auch bezogen sein mag, untersteht der ethischen Bewertung, denn es ist entweder sittlich gut oder sittlich schlecht in diesem oder jenem Grade. Eine Seele, die des ethischen Wertes ihres möglichen und wirklichen freitätigen Verhaltens nicht oder nicht durchgängig bewußt wäre, hätte kein voll ausgebildetes Gewissen und wäre keine vollausgezeugte menschliche Seele. Zum Gewissen gehört aber auch die Fähigkeit, die ethischen Forderungen zu erkennen, die von dem freitätigen Ich verbindlich verlangen, bestimmtes ethisch gutes Verhalten zu vollziehen, und alles ethisch schlechte Verhalten zu unterlassen. Das Gewissen ist nicht vollausgebildet, wenn das freitätige Ich zwar den ethischen Wert seines möglichen und wirklichen Verhaltens, aber nicht die für sein Verhalten verbindlichen Forderungen zu erkennen vermag. Schließlich wäre es aber noch ein Mangel des Gewissens, wenn es die ethischen Forderungen bloß als fremde Zwangsforderungen auffaßte und nicht erkännte, daß sie im Grunde nur der Ausdruck des eigenen Urwillens der Seele sind. Zum vollausgebildeten Gewissen gehört daher die Erkenntnis, daß die ethischen Forderungen nichts anderes verlangen, als was das Urwesen der eigenen Seele selbst fordert.

Aber mit dieser Gestaltung ihres Gewissens ist die Seele als ethisches Wesen doch noch nicht vollausgezeugt. Es muß vielmehr weiterhin eine bestimmte Ausbildung des freitätigen Ich hinzukommen. Dieses

Ich muß die richtig erkannten ethischen Forderungen frei in sich aufgenommen, sich vorbehaltlos und für immer (in Ewigkeitsintention) mit ihnen innerlich vereint und sich ihnen als den unbedingten Richtlinien seiner Freitätigkeit untergeordnet haben. Es hat dann seine eigene Willkürfreiheit zugunsten der ethischen Forderungen selbst frei beschränkt. Es muß schließlich von dieser freien Dauerzielung so erfüllt sein, daß es die ethischen Forderungen unbedingt und restlos erfüllt. Nur dann besitzt die betreffende Seele eine vollendete ethische Bildung.

Eine Seele, die diese ethische Vollbildung erreicht hat, ist zu ihrer wahren Freiheit gekommen. In ihr ist kein Zwiespalt mehr zwischen dem, was sie in den einzelnen freitätigen Akten will, und dem, was ihr Urwesen fordert; es besteht in ihr die volle Harmonie zwischen ihrem zeitlichen und ihrem ewigen Willen. Sie ist ganz zu sich selbst, d. h. zu ihrem Urwesen zurückgekommen. Das Grundgesetz ihrer selbst herrscht durch Mithilfe ihrer Freitätigkeit im ganzen Umkreis ihrer Auszeugungsgestalt.

Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß diese ethische Vollbildung der Seele in verschiedenen Formen erreicht werden kann. Wenn es z. B. dem freitätigen Ich gelingt, sich dauernd, und dabei sich unterordnend mit der Wurzel aller ethischen Forderungen, mit dem eigenen Urtrieb zu vereinen und ihn in sich selbst absolut herrschen zu lassen, so werden im einzelnen keine ethischen Forderungen mehr auftreten, und die ethische Spannung wird verschwunden sein. Wenn dagegen das seelische Selbstgetriebe sich widerspenstig erweist, wenn es dem freitätigen Ich nicht gelingt, bis in die Tiefe zum Urtrieb vorzudringen und sich restlos und absolut mit ihm zu einen, so bleibt eine gewisse ethische Spannung vorhanden, die ethischen Forderungen werden im einzelnen noch vernommen und ihre Befolgung bedarf immer wieder der Selbstanstrengung des freitätigen Ich. Beide Formen der ethischen Bildung werden jedoch gleichberechtigt sein.

Zur allgemeinen Bildung einer menschlichen Seele gehört auch ihre ethische Bildung. Aus dem obigen ist leicht zu ersehen, worin die ethische Unbildung und Mißbildung eines Menschen liegen kann.

7. Die menschliche Seele ist nun weiter ein Gliedwesen, speziell ein soziales Wesen, d. h. sie ist nicht nur tatsächlich mit anderen

Wesen zugleich da und bedarf ihrer nicht nur, um sich selbst voll auszeugen zu können, sondern sie steht in ursprünglicher Verbindung mit anderen Wesen, besonders mit anderen Menschen, und trägt so gleichsam das Gesetz dieser anderen Wesen ursprünglich keimhaft in sich. Zu ihrer vollen Selbstauszeugung gehört daher, daß sie auch als Gliedwesen, besonders als soziales Wesen, vollausgezeugt ist. Wie sieht sie nun als ein vollausgezeugtes Gliedwesen aus? — Allgemein läßt sich diese Frage in folgender Weise beantworten.

Die menschliche Seele muß, wenn sie als Gliedwesen vollausgezeugt sein soll, so beschaffen sein, daß sie kognitiv offen ist für die anderen Wesen, speziell für die anderen Lebewesen und die Seelen. Besonders für diejenigen, die ihr jeweils nahe sind. Sie muß weiter zu deren wahren Wesen, bei Lebewesen und Seelen zu ihrem Urwesen und ihrem Urtrieb vordringen. Sie muß dann in angemessener innerer Einigung mit ihnen stehen, muß sie gerecht werten, ihnen die rechte Gesinnung und die angemessene Gefühlsanteilnahme entgegenbringen, muß ihr Gewissen in bezug auf ihr eigenes Verhalten zu den anderen Wesen voll ausgebildet haben und sie muß den anderen Lebewesen und Seelen zu deren Selbstauszeugung die angemessene tatkräftige Mithilfe leisten.

8. Schließlich ist die menschliche Seele auch wesentlich ein religiöses Wesen, d. h. sie steht als Geschöpf nicht nur tatsächlich in dauerndem realen Zusammenhang mit ihrem letzten Seinsgrund als ihrem Schöpfer und Erhalter, von dem sie sich nie trennen könnte, ohne zu zergehen, sondern in ihr als menschlichem seelischem Lebewesen ist auch der bewußte und intentionale Zusammenhang mit dem letzten Seinsgrund keimhaft angelegt, der dann auf Grund jenes realen Zusammenhangs auszeugbar ist. Die Frage ist hier wieder, wie sieht die menschliche Seele aus, wenn sie als religiöses Wesen vollausgezeugt ist? — Und auf diese Frage läßt sich hier wieder zunächst die allgemeine Antwort geben: Sie hat dann das angemessene bewußte und intentionale Verhältnis ihrer selbst zu Gott realisiert. Dazu gehört, daß sie nicht nur die rechte kognitive Beziehung zu ihm erreicht hat, sondern auch in angemessener, sich selbst dabei absolut unterordnender, unbefristeter und ewiger innerer Einigung mit ihm steht, ihn recht wertet, die angemessene Gesinnung und die angemessenen Gefühle ihm entgegenbringt und

ihre Freitätigkeit völlig seinem Willen unterstellt, indem sie die verbindlichen ethischen Forderungen letztlich als den Ausdruck seines Willens erfaßt, der in ihrem eigenen, von ihm geschaffenen, Urwesen niedergelegt ist. Sie ist dann als Seele bewußt zu ihrem letzten Ursprung zurückgekehrt und hat in ihm ihren letzten unerschütterlichen Halt gewonnen. von dem aus sie jetzt sich frei und mit voller Kraft stationär in Vollendung nach allen Richtungen auszeugt.

9. Zur vollen Auszeugung der menschlichen Seele gehört auch, daß sie die rechte und vollständige Reihenfolge ihrer vollausgezeugten Entwicklungsstufen durchlebt hat und deren Niederschlag in sich aufbewahrt, ohne jedoch auf frühere Entwicklungsstufen zurückzudrängen. Defekte in früheren Entwicklungsstufen muß sie nach Möglichkeit wieder ausgeglichen haben.

Hat die menschliche Seele diese Vollendungsstruktur erreicht, so sind auch alle die Mißbildungen verschwunden, die bei ihr vorkommen können. Sie ist nun nicht nach außen ausgestülpt, nicht mit Stacheln der Feindseligkeit gegen andere Wesen bewachsen, nicht in krampfhafter Verharrungssucht erstarrt, nicht blind angeglichen an die Unvollkommenheiten der umgebenden Seelen, nicht mit Unechtem und Aufgepfropftem überwachsen und nicht gottlos oder gottfern lebend.

10. Zu der allgemeinen Charakteristik, die wir bisher von der Idee der menschlichen Seele gegeben haben, gehören aber noch einige wesentliche Züge, die schon dann zu sehen sind, die man aber auch nur dann erkennt, wenn man die menschlichen Seelen nicht bloß nach ihren einzelnen Seiten, sondern im ganzen auffaßt und dabei auf ihre spezifisch menschliche Eigenart achtet. Es erscheint zwar selbstverständlich, daß eine vollausgezeugte menschliche Seele notwendig die spezifisch menschliche Eigenart besitze, aber es verdient doch besonders hervorgehoben zu werden, worin nun diese spezifische Eigenart zu suchen ist. Außerdem zeigt sich in der Praxis des psychologischen Denkens, daß sehr häufig grade diese Züge statt in genügender Allgemeinheit, sogleich in einer bestimmten besonderen Art genommen und in dieser zu engen Fassung dann für die Idee der menschlichen Seele als notwendig betrachtet werden, während es noch andere Arten gibt, in denen die menschliche Eigenart sich ganz anders differenziert, ohne deshalb unvollkommen zu werden. Auch um

diese naheliegenden Irrtümer zu verhindern, seien hier einige Züge der menschlichen Eigenart kurz angeführt.

a) Die spezifisch menschliche „Größe" der Seele. Wie nämlich der menschliche Leib, selbst wenn er vollausgezeugt ist, doch in verschiedenen Fällen noch verschiedene Größen zeigen kann, dabei aber nur innerhalb eines gewissen Spielraums der Größe noch normal ist, darüber hinaus aber anormal klein, ein Zwerg, oder nach der anderen Seite anormal groß, ein Riese ist, so können auch die verschiedenen menschlichen Seelen trotz voller Auszeugung noch verschiedene „Größen" haben, aber nur innerhalb eines gewissen Spielraums noch von normaler Größe sein, darüber hinaus aber nur anormale Zwergseelen oder anormale Riesenseelen sein. Mit dieser Größe einer Seele ist selbstverständlich keine räumliche Größe gemeint, denn eine solche kommt der Seele überhaupt nicht zu. Es ist aber damit auch nicht etwa die Fülle des Wissens gemeint; denn eine kleine Seele kann ja eine große Fülle des Wissens haben. Ebensowenig soll diese seelische Größe eine Fülle der Leistungen bedeuten, denn auch kleine Seelen können sich durch eine große Fülle von Leistungen auszeichnen. Auch das, was was man sonst „Seelengröße" nennt, ist nicht identisch mit der hier gemeinten Größe, obgleich vielleicht diese Seelengröße nur in solchen Seelen vorkommen kann, die auch eine gewisse seelische Größe haben. Sondern die Größe der Seele soll eine gewisse Umfänglichkeit bezeichnen, auf die man aufmerksam werden kann, wenn man bei gleichzeitiger Anwesenheit von Kindern verschiedenen Alters und von Erwachsenen den seelenauffassenden Blick zwischen den Kindern und den Erwachsenen hin und her gehen läßt. Man bemerkt dann leicht, daß abgesehen von allen körperlichen Größenverschiedenheiten auch die Seelen dieser verschiedenen Menschen gewisse Totalverschiedenheiten zeigen, die sich zwanglos als Unterschiede ihrer Größe bezeichnen lassen. Die kleinen Seelen der Kinder, die unter sich wieder verschieden groß sind, heben sich deutlich gegen die größeren der Erwachsenen ab, zwischen denen dann wieder verschiedene seelische Größenunterschiede bestehen.

Nun sind die kleinen Seelen der Kinder von dem Drang erfüllt, ihr kleines Volumen zu vergrößern, aber nicht ins Endlose, sondern nur bis zu einer gewissen, ihnen angemessenen Größe. Um eine vollausgezeugte menschliche Seele zu werden, ist es aber nicht nötig,

daß jede Seele eine für alle gleiche bestimmte Größe erreiche. Sondern es gibt einen Spielraum von normalen Größen, die wir zwar nicht durch Zahlen bestimmen, wohl aber mit den gleichartigen Ausdrücken belegen können, wie wir sie bei menschlichen Körpergrößen noch vor aller Zahlenangabe gebrauchen, nämlich mit den Ausdrücken sehr klein, klein, untermittelgroß, mittelgroß, übermittelgroß, groß und sehr groß. Auch eine wesentlich kleine Seele kann in ihrer Eigenart ebenso eine vollendete Auszeugung erreichen, wie eine wesentlich große Seele. Man darf also aus diesem normalen Spielraum nicht etwa eine bestimmte seelische Größe herausnehmen und sie allen menschlichen Seelen als notwendig für ihre volle Auszeugung vorsetzen, weder eine kleine Größe für die wesentlich größeren, noch eine große Größe für die wesentlich kleineren Seelen. Aber über diesen Spielraum hinaus gibt es doch Größen, die nicht mehr als menschlich bezeichnet werden können, weil sie anormal klein oder anormal groß, also Zwergseelen oder Riesenseelen sind. Zur Idee der menschlichen Seele überhaupt gehört also, daß sie innerhalb eines normalen Spielraums eine menschliche Größe erreicht hat.

b) Die menschliche „Gestalt" der Seele. Auch wenn man nicht den menschlichen Leib meint und wenn man sich bewußt bleibt, daß die Seele ein unkörperliches Wesen ist, so zeigen doch die verschiedenen menschlichen Seelen in ihrer Gesamterscheinung gewisse Unterschiede, die man als Verschiedenheiten ihrer Gestalt bezeichnen kann. Diese Gestalt ist bedingt durch die Verhältnisse, in denen die einzelnen Seiten oder Teile der Seele zueinander stehen. Sie ist verschieden, wenn z. B. der transitive Seelenteil den reflexiven weit überragt, gegenüber dem Fall, in dem der reflexive Teil relativ größer ist; oder wenn die Herrschaft des freitätigen Ich über das seelische Selbstgetriebe eine weitausgebreitete und starke ist, gegenüber dem anderen Fall, in dem das freitätige Ich nur einen relativ kleinen Teil des Selbstgetriebes und diesen nur schwach beherrscht. Die ethische Gestalt der Seele ist verschieden je nach der verschiedenen Weise und je nach dem Umfang, in dem sich das freitätige Ich an die ethischen Forderungen bindet. Die soziale Gestalt der Seele ist verschieden, je nach der Weise und dem Umfang, in denen die Seele mit anderen Menschen innerlich geeint ist. Die religiöse Gestalt der Seele ist

verschieden, je nach der Weise, in der die Seele Gott nahe und mit ihm innerlich geeint ist. Manche dieser möglichen Seelengestalten werden unvollkommen oder anormal und krank sein. Aber man muß sich hüten zu glauben, es gehöre zur vollkommen ausgezeugten Seele nur eine einzige konkrete Seelengestalt; es kann vielmehr eine vollkommen ausgezeugte menschliche Seele in sehr verschiedenen Gestalten vorkommen. Es gibt einen weiten Spielraum verschiedener normaler Seelengestalten. Nur ist natürlich klar, daß eine menschliche Seele, wenn sie vollausgezeugt sein soll, immer eine menschliche Seelengestalt haben muß, die sie etwa von jeder tierischen Gestalt unterscheidet.

c) Weit schwieriger, als die seelische Größe und Gestalt, ist eine Beschaffenheit der menschlichen Seelen zu erkennen, die ich die menschliche Seelenstoffart nennen will. Wenn man die verschiedenen menschlichen Seelen miteinander vergleicht und sich fragt, womit gleichsam die verschiedenen Stellen des Nichts, an denen sie sich befinden, ausgefüllt sind, so erkennt man, daß es ein verschiedener „Stoff", ein verschiedenes „Was" ist, mit dem die Stellen erfüllt sind. Dieses „Was" der Seelen läßt sich in Analogie mit verschiedenen materiellen Stoffen charakterisieren. Während z. B. die eine Seele fein, seidig und zart ist, zeigt sich eine andere dagegen als grob, holzig und rauh; oder, während da eine weiche, schmiegsame und lockere Seele ist, lebt hier dagegen eine harte, dichte und elastische Seele. Diese Gesamteigentümlichkeiten der Seelen sind es vor allem, die in anderen Seelen oft von vornherein eine bestimmte Sympathie oder Antipathie erwecken. — Nun kommen wohl bei den Seelen der Tiere ähnliche Unterschiede vor. Aber wenn man die menschlichen Seelen mit ihnen vergleicht, so erkennt man, daß sie ihnen gegenüber doch alle einen gemeinsamen Charakter, eben einen menschlichen Stoffcharakter haben. Vor allem erkennt man dies dann[1]), wenn man nach längerem ausschließlichen Verkehr mit Tieren sich wieder den menschlichen Seelen zuwendet und auch für deren Eigenart offen ist. Man tritt, wenn man nicht von Ressentiment gegen die Menschen erfüllt ist, dann in eine Welt ein, der man sich eigentlich erst zugehörig fühlt, weil sie das eigentümlich menschliche „Was" enthält. Diese

[1]) Wie schon oben, S. 221—222 gesagt.

spezifisch menschliche Seelenstoffart kann jedoch noch in verschiedener Beschaffenheit vorkommen. Es müssen nicht etwa alle menschlichen Seelen, wenn sie vollausgezeugt sein sollen, von ein und derselben Stoffart sein. Dennoch gibt es seelische Stoffbeschaffenheiten, die nicht mehr echt menschlich sind, wie z. B. in den Seelen, die ausgesprochen breiig oder hart verknöchert oder gar tierisch sind. — Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß eine und dieselbe menschliche Seele an ihren verschiedenen Stellen verschiedene Stoffcharaktere zeigt und doch durchgängig menschlich ist. Vielleicht findet man den Vergleich mit dem Fleischcharakter der Menschen und Tiere nicht anstößig; denn dieser Fleischcharakter kann bei einem und demselben Lebewesen an verschiedenen Stellen verschieden sein und doch zugleich die für die Menschen oder für die Tierarten charakteristische Eigenart zeigen. (Das siebenfach verschiedene Fleisch des Truthahns ist doch immer Fleisch eines Truthahns.)

d) Schließlich sei noch die menschliche Art des seelischen Lebensflusses als ein allgemeiner Charakterzug erwähnt, der bei der vollausgezeugten menschlichen Seele vorhanden sein muß. Sowohl das, was da in den menschlichen Seelen fließt, als die Art, wie es fließt, ist bei den verschiedenen menschlichen Seelen sehr verschieden. Während in der einen Seele gleichsam milde Milch langsam und sanft fließt, stürmt in einer anderen eine hitzige Flüssigkeit schnell und heftig dahin, während wieder in einer dritten ein kalter zäher Tran schwerbeweglich dahinkriecht. Auch durch diese seelischen Eigenarten erregen die Seelen in anderen Seelen tiefe Sympathien und Antipathien. Hier ist nun wieder zu beachten, daß nicht etwa nur eine einzige bestimmte Art des seelischen Lebensflusses für jede vollausgezeugte menschliche Seele verbindlich ist. Verschiedene Arten desselben stehen vielmehr gleichberechtigt nebeneinander. Nur muß es eben immer doch eine menschliche Art des Lebensflusses sein, wenn die Idee der menschlichen Seele verwirklicht sein soll. Eine gewisse kalte, zähe und ärmliche Transeele oder eine überhitzte und wirre Fluchtseele entspricht nicht mehr der Idee der menschlichen Seele, die innerhalb einer normalen Variationsbreite doch eine menschliche Art des seelischen Lebensflusses einschließt.

Mit dieser allgemeinen Skizze der Idee der menschlichen Seele ist nun die menschliche Seele selbst, die wir früher noch in ziemlichem

Dunkel gelassen hatten, schon etwas genauer bestimmt. Als wir das menschliche Seelenleben betrachteten und seinen Aufbau und seinen Sinn zu erkennen suchten, da stand die menschliche Seele gleichsam noch als ein leerer Punkt, als bloßes Subjekt des Seelenlebens da, von dem die seelischen Regungen ausgehen, aus dem sie hervorquellen und in dem nur noch der Urtrieb und seine Ast- und Zweigtriebe ihren Sitz hatten. Nun ist dieser leere Punkt schon mit einem bestimmten Inhalt ausgefüllt und mit einer bestimmten Gestalt begabt worden, die sich übrigens auch mehr oder weniger deutlich in dem zugehörigen Leib ausdrücken und erweisen. Im folgenden soll jetzt versucht werden, diese allgemeine Skizze noch etwas weiter im einzelnen auszuführen.

II. Abschnitt.

Die Idee der menschlichen Seele im einzelnen.

Einleitung.

1. Allgemeines über Seelenorgane.

Um die Idee der menschlichen Seele im einzelnen darstellen zu können, muß man die Gliederung der Seele zu erkennen suchen. Zugleich aber ist festzuhalten, daß die Seele ein Lebewesen ist und daß ihre Teile nur als lebende in Betracht kommen. In der Idee müssen die Teile so beschaffen sein, daß sie für sich, für einander und für die ganze Seele angemessen funktionieren, d. h. daß sie ein solches seelisches Leben produzieren, wie es zur stationären Selbstauszeugung der ganzen Seele und aller ihrer Teile notwendig ist. Denn die Seele existiert auch in voller Auszeugung nur, indem sie lebt und sich selbst durch ihr Leben dauernd auszeugt.

Nun gliedert sich die menschliche Seele zunächst in einen Komplex von seelischen Organen. Und diese Organe sind in den verschiedenen Seelenbezirken wieder verschieden gestaltet und zu einem verschiedenen Zusammenwirken vereint. Es sei zunächst verdeutlicht, was damit gemeint ist.

Im täglichen Leben, aber auch in der Psychologie spricht man immer wieder von dem Verstand, dem Gedächtnis, der Phantasie, der Vernunft, dem Gemüt, von den Trieben und dem Willen der menschlichen Seele. Nachdem man diesen Seelenorganen den unglücklichen Namen von „Seelenvermögen" gegeben und nachdem Herbart eine scharfe negative Kritik an ihnen geübt hatte, war es lange Zeit verpönt, in der Psychologie von diesen Teilen der Seele zu sprechen. Und auch heute noch wird von manchen Psychologen derjenige sofort für minderwertig gehalten, der diese Begriffe wieder gebraucht. Nun ist allerdings nicht zu leugnen, daß diese Begriffe oft falsch gefaßt und daß sie mißbraucht worden sind. Oft hat man mit ihnen selbständige seelische Wesen gemeint, die sich in der Seele aufhalten und teils miteinander, teils gegeneinander wirken. Aber dieser Mißbrauch kann nicht den richtigen Gebrauch der richtig gefaßten Begriffe verbieten. Überall sind ja die Begriffe nach den Erfordernissen der zu erkennenden Gegenstände zu bilden. Wenn daher die menschliche Seele tatsächlich eine Mehrheit von Seelenorganen enthält, so sind die zugehörigen Begriffe notwendig in der Psychologie zu gebrauchen.

Um den Gebrauch der Begriffe von Seelenorganen zu rechtfertigen, muß zunächst festgestellt werden, was unter diesen Begriffen zu verstehen ist. Mit einem Seelenorgan ist nun jedenfalls nicht eine bestimmte Gruppe von seelischen Vorgängen selbst gemeint, denn die Vorgänge sind keine Organe. Das Denken ist nicht der Verstand, das Fühlen nicht das Gemüt, das Wollen nicht der Wille. Die Seelenorgane sind auch nicht bloß zusammenfassende Namen für bestimmte Arten von seelischen Vorgängen. Sie sind ebensowenig bloß logische Möglichkeiten für das Auftreten von seelischen Vorgängen bestimmter Art. Sie sind auch nicht etwas völlig Unbekanntes, das nur zur Erklärung der seelischen Vorgänge angenommen wird; denn etwas völlig Unbekanntes kann nichts erklären und dient nur dazu, sich selbst zu betrügen. Schließlich sind mit den Seelenorganen aber auch nicht bestimmte leibliche Organe gemeint; mit dem Verstand ist nicht etwa das Gehirn oder die Großhirnrinde, mit dem Gemüt nicht das Herz, mit dem Willen nicht das Muskelsystem des Leibes gemeint.

Sondern unter den Seelenorganen sind reale, unselbständige Bestandteile der Seele selbst verstanden, deren die Seele notwendig

bedarf, um bestimmte seelische Funktionen vollziehen zu können. Und diese Seelenorgane werden nicht etwa durch bloß gedankliche Rückschlüsse erkannt, denn diese würden ja nur ins leere Unbekannte zurückführen und zu keiner wirklichen Erkenntnis kommen können. Die Seelenorgane erweisen sich vielmehr und geben sich kund in bestimmten seelischen Regungen. Sie sind nicht im unbekannten Unerfahrbaren da. Die seelischen Regungen sind nicht das allein für sich Erfahrbare, sondern mit und in ihnen treten auch die seelischen Organe selbst mit in das Erfahrbare hinein. Die seelischen Organe sind also in ihren seelischen Regungen und durch Eintauchen in diese bis zu ihrem Ursprung selbst erfahrbar und erkennbar. — Es ist ein falsches, wenn auch viel gebrauchtes Erkenntnisprinzip, über die Existenz von Etwas dadurch zu entscheiden, daß man die Frage stellt, ob dadurch etwas erklärt werden könne oder nicht. Es besteht ja durchaus keine Verpflichtung für jedes Existierende, dem Menschen für die Erklärung von etwas dienen zu müssen. Auch wenn wir also durch die Seelenorgane nichts erklären könnten, so muß ihre Existenz doch anerkannt werden, wenn sie sich wirklich in gewissen seelischen Regungen als existierend erweisen.

Der Mensch strengt zuweilen seine seelischen Organe an, er strengt etwa seinen Verstand, sein Gedächtnis oder seine Phantasie an. Er kann sich bewußt werden, daß er dies tut, und kann dabei seiner seelischen Organe inne werden. Er kann gelegentlich feststellen, daß dieses oder jenes seiner seelischen Organe gegenwärtig schwach oder ermüdet, daß es ein andermal gerade frisch und kräftig ist. Er kann Vertrauen oder Mißtrauen in seine Organe hegen und er kann sie zu üben und auszubilden suchen.

Aber mit welchem Recht dürfen wir nun von einer Mehrheit von Seelenorganen sprechen? Dieses Recht ergibt sich aus folgenden Erfahrungen. Alle seelischen Regungen, die in einer und derselben Seele vorhanden sind, gehen von einem und demselben seelischen Subjekt aus. Aber trotz dieser Identität des seelischen Subjekts beanspruchen die verschiedenartigen seelischen Regungen doch spürbar verschiedene Stellen der Seele. Sollen bestimmte seelische Regungen stattfinden, so muß das seelische Subjekt mit den entsprechenden seelischen Stellen in Verbindung stehen, und diese Stellen müssen dann richtig funktionieren. Ist der Weg vom seelischen Sub-

jekt zu diesen Stellen irgendwie blockiert, oder funktionieren diese Stellen nicht, so können die entsprechenden seelischen Regungen nicht eintreten. Es zeigt sich nun, daß diese verschiedenen Stellen miteinander konkurrieren: ist z. B. das Subjekt mehr oder weniger ausschließlich in Verbindung mit einer bestimmten seelischen Stelle, die gerade funktioniert, so treten mehr oder weniger ausschließlich nur die zugehörigen seelischen Regungen ein, während alle anderen mehr oder weniger herabgesetzt sind oder unterbleiben. Ist etwa das seelische Subjekt ganz der Sehwahrnehmung hingegeben, so kann es nicht gleichzeitig sich auf etwas besinnen oder über etwas nachdenken. Ist eine dieser seelischen Stellen ermüdet oder vorübergehend gelähmt, so sind damit nicht notwendig auch die anderen Stellen ermüdet oder gelähmt. Diese verschiedenen Stellen in der Seele sind außerdem verschiedener Ausbildung fähig, so daß sie dann verschieden, d. h. mehr oder weniger leicht, schnell und sicher funktionieren. Das alles deutet darauf hin, daß in der Seele eine bestimmte Mehrheit von Organen vorhanden ist.

Aber keines dieser Organe ist selbst das Subjekt der entsprechenden seelischen Regungen, sondern es gibt immer nur das eine seelische Subjekt, das für alle Regungen das seelische Zentrum bildet. Das seelische Subjekt geht entweder von sich aus, unwillkürlich oder absichtlich, zu seinen Organen hin, oder es wird zu den Organen, die schon erregt sind, hingezogen, Erst wenn es gleichsam bei den Organen angelangt ist, können die entsprechenden seelischen Regungen entstehen. Meistens sind mehrere Organe gleichzeitig mit dem einen seelischen Subjekt in seelischem Kontakt und funktionieren dann gleichzeitig. Dann stehen durch die Identität des Subjekts auch die zugehörigen seelischen Regungen in einem gewissen Zusammenhang. Das freitätige Ich, das einen notwendigen Bestandteil in der Idee der menschlichen Seele bildet, kann von sich aus die Funktionen der verschiedenen seelischen Organe beeinflussen, sie lenken, sie zusammenordnen oder sie hemmen und unterdrücken.

Die Frage ist nun, ob auch das freitätige Ich selbst ein seelisches Organ ist. Wenn man die menschliche Seele als ein Ganzes betrachtet, so ist diese Frage wohl zu bejahen. Denn das freitätige Ich ist ein realer „Teil" der menschlichen Seele, dessen die Seele notwendig be-

darf, um bestimmte seelische Akte, eben die freitätigen Akte vollziehen zu können. Das freitätige Ich steht auch in lebendiger Beziehung zu dem einen seelischen Subjekt. Aber es unterscheidet sich dadurch von allen anderen seelischen Organen, daß sein Funktionieren nie „von selbst" eintritt, auch dann nicht, wenn das seelische Subjekt mit ihm in Verbindung tritt, sondern nur durch eine freie Selbstbemächtigung in freitätigen Akten hervortreten kann. Wollte man jedoch den Begriff des seelischen Organs nur auf diejenigen „Teile" der Seele beschränken, die von dem freitätigen Ich verschieden sind und die von dem freitätigen Ich „benutzt" werden können, so wäre natürlich das freitätige Ich kein Organ der Seele, sondern die personale Spitze der ganzen Seele. Hier soll nun der Begriff des seelischen Organs so weit gefaßt werden, daß er auch das freitätige Ich umfaßt.

Schließlich fragt es sich noch, ob auch der früher erkannte Urtrieb mit seinem Triebsystem als ein Organ der menschlichen Seele betrachtet werden kann. Auch diese Frage ist wohl zu bejahen. Denn der Urtrieb mit seinem Triebsystem ist etwas Reales in der Seele, dessen die Seele bedarf, um sich fortschreitend und stationär voll auszuzeugen und um sich überhaupt in einem angemessenen seelischen Leben zu erweisen. Er ist gleichsam die Ausgangs- und Betriebszentrale der ganzen menschlichen Seele.

Die übrigen seelischen Organe sind zu unterscheiden und einzuteilen nach den verschienenen Arten von seelischen Regungen, für deren Zustandekommen sie die notwendigen dauernden seelischen Grundlagen bilden. Es ergeben sich also hier drei Hauptarten seelischer Organe. Zunächst diejenigen, die dem Zustandekommen der kognitiven Funktionen dienen; zweitens diejenigen, die das Entstehen der affektiv-axiologischen Regungen ermöglichen; und drittens diejenigen, die für das Auftreten der praktisch-nomologischen Regungen die dauernde Grundlage bilden.

Gegenüber diesen drei Arten von seelischen Organen bildet dann der Urtrieb mit seinem Triebsystem und zusammen mit dem freitätigen Ich sozusagen das Zentralorgan, das mit allen anderen Organen verbunden ist und deren Funktionen beherrscht.

Ehe wir nun den Versuch unternehmen, zu schildern, wie alle diese Organe im einzelnen in der vollausgezeugt gedachten menschlichen Seele, also in der Idee, beschaffen sind, sei hier kurz noch allgemein

erörtert, was unter den Seelenbezirken zu verstehen ist und warum solche Seelenbezirke in der menschlichen Seele zu unterscheiden sind.

2. Allgemeines über Seelenbezirke.

Wir haben früher gesehen, daß die verschiedenen Arten von seelischen Regungen des Menschen sich auf die verschiedenen Bezirke von Gegenständen richten, die für die menschliche Seele überhaupt vorhanden sind. So beziehen sich sowohl kognitive, als auch affektiv-axiologische, als auch praktisch-nomologische Regungen einmal auf den eigenen Leib, dann auf die verschiedenen Gebiete der Außenwelt, dann auf irreale Gegenstände, weiter reflexiv auf die eigene Seele und das eigene Seelenleben und schließlich auf das religiöse Gebiet. Nun zeigt sich aber erstens, daß für die verschiedenen Bezirke und Unterbezirke der Gegenstände nicht überall die gleichen seelischen Organe genügen, sondern daß für bestimmte Gegenstandsgebiete ganz bestimmte, ihnen speziell angemessene seelische Organe vorhanden sein müssen. So müssen z. B. für das Gebiet der eigenen Seele und des eigenen Seelenlebens bestimmte, sonst nicht nötige, seelische Organe da sein, wenn sich das seelische Leben diesen Gegenständen soll zuwenden können. Ebenso sind für die Erfassung der verschiedenen Werte auf verschiedenen Gegenstandsgebieten verschiedene wertfindende seelische Organe nötig. Und zweitens zeigt sich die merkwürdige Tatsache, daß mit der Ausbildung bestimmter seelischer Organe, die für den einen Gegenstandsbezirk notwendig sind, nicht ohne weiteres auch die seelischen Organe für bestimmte andere Gegenstandsbezirke schon ausgebildet sind, sondern daß die Ausbildung der seelischen Organe für die verschiedenen Gegenstandsgebiete eine sehr verschiedene Höhe haben kann. Sind z. B. die seelischen Organe für bestimmte Gebiete der Außenwelt ausgebildet, so sind sie damit nicht auch schon für die irrealen Gegenstände oder für die religiöse Welt ausgebildet. Die seelischen Organe müssen also für die verschiedenen Gegenstandsgebiete gesondert und auch in verschiedener Weise ausgebildet werden. Soll daher eine menschliche Seele vollausgezeugt sein, so müssen ihre seelischen Organe für die verschiedenen Gegenstandsgebiete entsprechend verschieden ausgebildet sein.

Unter einem Seelenbezirk soll nun die Gesamtheit der seelischen Organe verstanden werden, die und soweit sie in ihren Regungen einem bestimmten einheitlichen Gegenstandsgebiet zugewandt sind. Demgemäß ergeben sich folgende Hauptseelenbezirke:

a) Der Bezirk der Seele, der dem eigenen Leib zugewandt ist; er heiße der leibliche Seelenbezirk.

b) Der Bezirk der Seele, der sich der Außenwelt zuwendet; er heiße der außenweltliche Seelenbezirk. In ihm lassen sich wieder die seelischen Unterbezirke unterscheiden, die sich auf die verschiedenen Gebiete der Außenwelt, also auf die anorganische Körperwelt, die anderen leiblichen Lebewesen, die anderen Seelen, die sozialen Gebilde und auf die verschiedenen Kulturgebilde beziehen.

c) Der Bezirk der Seele, der sich auf die eigene Seele und das eigene Seelenleben richtet; er heiße der reflexive Seelenbezirk.

d) Der Bezirk der Seele, der sich den irrealen Gegenständen zuwendet; er heiße der irreale Seelenbezirk.

e) Der Bezirk der Seele, der für die religiöse Welt die zugehörigen seelischen Organe enthält; er heiße der religiöse Seelenbezirk.

Manche seelischen Organe, wie das Gedächtnis, die Phantasie, der Verstand und die Vernunft erstrecken sich in alle diese Seelenbezirke hinein, in denen sie aber verschiedene Differenzierungen entsprechend den Gegenstandsgebieten annehmen. Das seelische Zentralorgan, d. h. der Urtrieb mit dem freitätigen Ich, steht mit allen anderen Organen und dadurch auch mit allen Seelenbezirken in Verbindung.

I. Die einzelnen Seelenorgane der menschlichen Seele[1]).

Hier ist zunächst nur der Sinn und das Vorhandensein der einzelnen seelischen Organe festzustellen.

[1]) Ich weiß sehr wohl, daß gegen die folgenden Darlegungen vom Standpunkt der herkömmlichen Psychologie am meisten bestimmte Einwände erhoben werden können. Aber ich möchte eben hier einmal die erlebbaren Tatsachen unabhängig von allen mehr oder weniger künstlichen Theorien selbst zu erfassen und rein psychologisch zu beschreiben suchen, soweit es hier notwendig ist.

Zu diesen Darlegungen ist das hinzuzunehmen, was früher über die seelischen Regungen gesagt wurde.

1. Die kognitiven Seelenorgane.

a) Die seelischen Wahrnehmungsorgane. Hier ist alles Physiologische und Erkenntnistheoretische beiseite zu lassen. Die hier gemeinten seelischen Wahrnehmungsorgane sind nicht mit den leiblichen Sinnesorganen zu verwechseln. Erläutern wir dies an den seelischen Sehorganen. Als ein leibliches Sehorgan werden die beiden leiblichen Augen, die Sehnerven und das Sehzentrum in der Großhirnrinde zusammengefaßt. Nun ist zunächst festzustellen, daß dieses leibliche Sehorgan, selbst wenn es normal ist und richtig funktioniert, überhaupt nicht sieht; weder die Augen, noch die Sehnerven, noch das Sehzentrum sind selbst imstande zu sehen. Nur das seelische Subjekt selbst kann überhaupt sehen; es allein hat die Fähigkeit oder das Organ, etwas zu sehen. Das leibliche Sehorgan ist nur der leibliche Vermittler des eigentlichen Sehens, in welchem das seelische Subjekt durch die Augen hindurch sieht und etwas sieht. Freilich hängt es von dem leiblichen Sehorgan und seiner Funktion ab, ob das seelische Sehen stattfinden kann oder nicht. Und zugleich wird das Sehen durch das leibliche Sehorgan eingeschränkt auf das Sehen jeweils nur bestimmter Gegenstände. Deshalb ist doch das seelische Sehorgan noch nicht mit dem leiblichen Sehorgan identisch.

Das seelische Sehorgan funktioniert auch zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden, selbst wenn das leibliche Sehorgan immer gleich beschaffen bleibt. Das seelische Subjekt sieht zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger ruhig, klar und deutlich, exakt und umfassend. Gelegentlich sieht es überhaupt nichts, selbst wenn die Augen geöffnet sind, Sehnerven und Sehzentrum richtig funktionieren und eine angemessene äußere Beleuchtung vorhanden ist. Das seelische Sehorgan kann durch entsprechende Übung verbessert, durch schlechte Gewohnheit dagegen verschlechtert werden; es kann schließlich durch Affektregungen mannigfach gestört werden. Nicht bloß von dem leiblichen Sehorgan als äußerem Vermittler des Sehens, sondern auch ganz wesentlich von der Beschaffenheit und dem augenblicklichen Zustand des seelischen Sehorgans hängt es ab, ob das seelische Subjekt überhaupt etwas sieht und was und wie es sieht. Die Seele bedarf also notwendig dieses veränderlichen seelischen Sehorgans, um Bestimmtes in bestimmter Weise zu sehen.

Zunächst funktioniert dieses seelische Sehorgan zusammen mit dem leiblichen Sehorgan ganz unwillkürlich. Aber das freitätige Ich kann sich mit ihm in Verbindung setzen oder zu ihm hingezogen werden und dann von sich aus die Sehfunktionen leiten, bestimmen und in seinen Dienst nehmen, z. B. in der forschenden Sehwahrnehmung.

Während des Sehens kann das seelische Subjekt zugleich inne werden, daß es sieht, kann also reflexiv des eigenen Sehens bewußt sein. Es kann aber noch weiter reflexiv zurückgehen und auch des eigenen seelischen Sehorgans und dessen augenblicklichen Zustandes inne werden. Freilich ist dieses Innesein des eigenen seelischen Sehorgans meist ebenso unbestimmt und dunkel, wie das Innesein der eigenen Augen während des Sehens. Man ist dann zwar sicher, daß da etwas Reales ist, aber wie beschaffen es ist, bleibt mehr oder weniger im Dunkeln. Man kann dann auch feststellen, daß das seelische Sehorgan dem seelischen Subjekt ganz nahe liegt, das leibliche Sehorgan dagegen in einer gewissen Distanz von ihm sich befindet.

Wie bei dem seelischen Sehorgan, so verhält es sich auch bei den andern seelischen Wahrnehmungsorganen. Überall sind es niemals die leiblichen Sinnesorgane, die selbst wahrnehmen, die selbst hören, riechen, schmecken und tasten, sondern immer ist es nur das seelische Subjekt, das wahrnimmt. Und dieses Subjekt bedarf bestimmter seelischer Wahrnehmungsorgane von bestimmter Leistungsfähigkeit, um die seelischen Wahrnehmungen zu vollziehen. Die zugehörigen leiblichen Sinnesorgane sind immer nur die leiblichen Vermittler für die seelischen Wahrnehmungen, um zu bestimmten Wahrnehmungsdaten zu gelangen. Es ist daher unvermeidlich, bei der Erforschung der menschlichen Seele auch die seelischen Wahrnehmungsorgane und ihre Ausbildung zu betrachten.

Ist man sich über das Verhältnis der leiblichen Sinnesorgane zu den seelischen Wahrnehmungsorganen klar geworden, so wird man kein Hindernis mehr darin finden, auch solche seelischen Wahrnehmungsorgane anzuerkennen, denen keine besonderen leiblichen Sinnesorgane entsprechen. Es existieren nun tatsächlich Wahrnehmungen des Raumes, der Zeit und der Körperdinge. Da der Raum, die Zeit und die Körperdinge keine Sinnesdata, wie Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke usw. und auch keine bloßen Komplexe von

solchen sind, so würde ein seelisches Wesen, das nur Sinnesdata wahrnehmen könnte, weder den Raum noch die Zeit noch irgendwelche Körperdinge wahrnehmen können. Ist die menschliche Seele, woran kein Zweifel ist, dazu imstande, so hat sie auch die entsprechenden seelischen Wahrnehmungsorgane, obgleich dafür keine besonderen leiblichen Sinnesorgane vorhanden sind. Es ist töricht, in der Psychologie über die Existenz von Wahrnehmungen bestimmter Art, statt durch direkte psychologische Feststellung, dadurch zu entscheiden, daß man aus dem Vorhandensein oder dem Nichtvorhandensein von besonderen leiblichen Sinnesorganen darauf schließt. Gibt es Raumwahrnehmung, Zeitwahrnehmung und Körperdingwahrnehmung, so gibt es auch die entsprechenden seelischen Organe dafür.

Soweit es nun in der menschlichen Seele wirkliche Wahrnehmungen auch von anderen leiblichen Lebewesen als Lebewesen, von andern Seelen als Seelen, von der eigenen Seele und dem eigenen Seelenleben und schließlich von Gott gibt, soweit hat die Seele auch die zugehörigen seelischen Wahrnehmungsorgane. Damit ist nicht gesagt, daß jedes solches Wahrnehmungsorgan für sich allein so funktionieren könnte, daß die Wahrnehmung direkt zu den betreffenden Gegenständen gelangen könnte. Bestimmte Gegenstände können nur dann wahrgenommen werden, wenn zugleich andere Gegenstände als ihre Grundlage wahrgenommen werden. Solche „fundierte" Wahrnehmungen sind wirkliche Wahrnehmungen, nicht ein Denken oder Schließen. Die den „fundierten" Wahrnehmungen zugehörigen Wahrnehmungsorgane können also nur dann zu ihrem Ziele, den Wahrnehmungen der entsprechenden Gegenstände, gelangen, wenn sie nicht allein, sondern mit bestimmten anderen Wahrnehmungsorganen zugleich funktionieren.

b) Das seelische Gedächtnisorgan. Mit dem Wort Gedächtnis wird etwas Seelisches bezeichnet, nicht dagegen etwas Leibliches, nicht das Gehirn oder bestimmte Teile des Gehirns. Jeder erwachsene Mensch, auch derjenige, der vom Gehirn gar nichts weiß, versteht das Wort (oder die entsprechenden Wörter anderer Sprachen), und weiß genau, was damit gemeint ist, auch wenn er es nicht definieren kann. Jeder Mensch kann auch über sein eigenes Gedächtnis allerlei Feststellungen machen, ohne irgend etwas Leibliches, ohne sein

Gehirn zu untersuchen. Er weiß, was es heißt, wenn er sagt, er präge sich etwas ins Gedächtnis ein. Und wenn er sich etwas einprägt, so besteht sein Tun nicht einfach darin, daß er das Einzuprägende genau und oft wiederholt wahrnimmt, denn dies alles kann er tun, ohne sich etwas einzuprägen. Sondern er vollzieht eigentümliche seelische Akte der Einprägung, in denen er das Einzuprägende mit der Stelle seiner Seele, die er sein Gedächtnis nennt, in feste Verbindung setzt. Die Zielung auf Aufnahme und Behalten des Einzuprägenden führt zu einer besonderen Funktion des Gedächtnisses in bezug auf das Aufzunehmende und zu Behaltende. Das Gedächtnis kann sich bei der Einprägungstätigkeit mehr oder weniger verschlossen und verhärtet, oder aufnahmebereit und empfänglich zeigen, und dessen kann sich das seelische Subjekt bewußt werden. Dem eigenen Gedächtnis kann man mehr oder weniger vertrauen oder mißtrauen und dadurch seine Leistungsfähigkeit beeinflussen. Die Angst, etwas nicht behalten zu können, verschließt gewöhnlich das Gedächtnis gegen Aufnahme. In allen diesen Fällen ist es eine bestimmte und gespürte Partie der Seele, die sich gegenüber dem Einzuprägenden in bestimmter Weise verhält. In anderen Fällen freilich wird kein eigentlicher Einprägungsakt vollzogen, sondern das Gedächtnis „nimmt" dann von selbst „etwas auf". Natürlich ist dies eine bildliche Redeweise, denn es wird ja nicht das zu Behaltende selbst, und auch kein wirklicher Teil von ihm in das Gedächtnis aufgenommen. Aber es liegt trotzdem etwas Tatsächliches vor, insofern ein gewisser „Eindruck"[1]) ins Gedächtnis gemacht und zurückbehalten wird.

Das Gedächtnis hat auf der anderen Seite die Fähigkeit, das Behaltene zur Vorstellung oder zur Erinnerung zu bringen. Auch nach dieser Richtung kann das Gedächtnis „von selbst" funktionieren oder erst durch einen aktiven Druck zur Funktion veranlaßt werden. Im letzteren Falle, wenn man sich an etwas Bestimmtes genauer

[1]) Das Wort „Eindruck" wird in der Psychologie allerdings viel mißbraucht, indem man es auch da verwendet, wo von einem Eindruck psychologisch gar nichts festzustellen ist. So läßt man z. B. beim gewöhnlichen Sehen von Farben die äußeren „Reize", etwa elektromagnetische Lichtschwingungen, nicht bloß auf die leiblichen Sehorgane, sondern auch auf die Seele „Eindrücke" machen, obgleich doch in den normalen Fällen des Sehens keinerlei Eindrücke zu konstatieren sind. Es gibt aber wirklich erfahrbare Eindrücke auf die Seele von verschiedener Art.

erinnern will, setzt sich das freitätige Ich mit einer bestimmten Stelle des Gedächtnisses in Verbindung und übt nach einer bestimmten Richtung einen mehr oder weniger starken und anstrengenden Druck darauf aus. Und wenn nun die Seele ganz in Erinnerungen versunken ist, dann funktioniert das Gedächtnis hauptsächlich nur nach dieser Richtung, und alle seelischen Wahrnehmungsorgane sind dann mehr oder weniger außer Funktion gesetzt.

Bestimmte Stellen des Gedächtnisses können vorübergehend versagen, und das Gedächtnis kann nach langer Anstrengung ermüden und mehr oder weniger leistungsfähig werden. Von allem diesen kann das seelische Subjekt ein Bewußtsein haben.

Selbstverständlich machen diese Bemerkungen nicht den Anspruch, eine Psychologie des Gedächtnisses zu geben. In dieser makroskopisch-synthetischen Psychologie kann, wie gesagt, nur soweit ins einzelne gegangen werden, als es für ihr Ziel notwendig ist. Es kam hier zunächst nur darauf an, zu klären, was unter dem seelischen Gedächtnisorgan zu verstehen ist. Hervorzuheben ist nur noch, daß das Gedächtnis sich nicht nur auf solche Gegenstände, die sinnlich wahrgenommen worden sind, sondern auf alle möglichen Gegenstände bezieht, von denen die Seele überhaupt ein Bewußtsein haben kann, so z. B. auch auf eigenes und fremdes Seelische und auch auf Ideelles, wie Begriffe, Gedanken, Schlüsse und mathematische Gebilde.

c) Die Phantasie. Sie ist dasjenige seelische Organ, dessen die Seele bedarf, um sich etwas lebhaft und anschaulich vorstellen zu können. Es ist dagegen kein Charakteristikum der Phantasie überhaupt, daß sie befähigt ist, auch dasjenige vorzustellen, was die Seele früher nicht wahrgenommen oder erfahren hat. Denn wenn eine Seele das früher Wahrgenommene und Erfahrene nicht anschaulich und lebhaft, sondern nur unanschaulich und leblos vorzustellen oder zu denken vermag, so hat sie keine oder nur geringe Phantasie. Ebenso, wenn sie zwar etwas früher nicht Wahrgenommenes und Erfahrenes vorzustellen oder zu denken vermag, aber dies ihr nur in unanschaulicher und lebloser Weise möglich ist.

Auch die Phantasie betätigt sich zunächst „von selbst", d. h. es treten anschauliche und lebhafte Vorstellungen von allerlei Gegenständen auf, ohne daß das freitätige Ich dabei irgendwie mitwirkt. Aber sie kann natürlich auch durch das freitätige Ich in Funktion

versetzt und gelenkt werden. Wird die Phantasie auf einem bestimmten Gebiete geübt, so wird sie auf diesem Gebiete allmählich reger, lebhafter und anschaulicher. Sie kann mehr oder weniger angestrengt werden und dann mehr oder weniger ermüden. Dies alles deutet darauf hin, daß die Phantasie ein besonderes Organ der Seele ist.

Erst in zweiter Linie kann man dann unterscheiden, ob eine Phantasie sich eng an das früher Erfahrene, also mehr oder weniger an das Gedächtnis hält, oder ob sie „produktiv" ist, also auch solche Gegenstände anschaulich und lebhaft vorzustellen vermag, die in der früheren Erfahrung der Seele so nicht vorgekommen sind. Die Produktivität der Phantasie kann übrigens auf verschiedenen Gebieten von Gegenständen sehr verschieden groß sein.

d) Der Verstand. Der Verstand ist dasjenige seelische Organ, dessen die Seele bedarf, um Begriffe zu bilden, begrifflich zu denken und begrifflich zu erkennen. Während nun die Seele Begriffe bildet, begrifflich denkt und erkennt, kann sie nicht nur dieser seelischen Tätigkeiten selbst inne werden, sondern sie kann auch ihres Verstandes, mit dem sie diese Tätigkeiten vollzieht, und seines augenblicklichen Zustandes der Frische, der Kräftigkeit, oder seiner Ermüdung und seiner Schwäche bewußt werden. Sie kann ihren Verstand mehr oder weniger anstrengen und ermüden; sie kann ihn üben und ausbilden, so daß er zu Leistungen fähig wird, die ihm früher unmöglich waren. Sie kann auch ihrem Verstande Vertrauen oder Mißtrauen entgegenbringen und ihn dadurch in seinen Leistungen steigernd oder herabdrückend beeinflussen.

In allem diesen zeigt sich, daß der Verstand kein unbekanntes X ist, das man nur annimmt, um bestimmte seelische Erscheinungen zu erklären, sondern daß er ein bekannter und erfahrbarer Teil der menschlichen Seele ist, der erfahrbar zur Vollziehung bestimmter Denkfunktionen gebraucht werden kann. Daher weiß eben jeder erwachsene, normale und gesunde Mensch allerlei über seinen eigenen Verstand.

e) Die Vernunft. Unter der Vernunft ist hier ein kognitives Organ zu verstehen und zwar dasjenige, dessen die Seele bedarf, um auf den verschiedenen Gegenstandsgebieten die wahren Wesen und Ideen und deren Wesenszusammenhänge zu erfassen, deren wahren Werte zu finden und die wahren Wesensforderungen zu ver-

nehmen. Während also der Verstand die Gegenstände, die er erfaßt, miteinander vergleicht, sie zusammenfaßt und voneinander sondert, zugleich die zugehörigen Begriffe und begrifflichen Gedankengebilde bildet, dringt die Vernunft in die Gegenstände ein, um ihre Wesen und ihre Ideen, die Wesenszusammenhänge zu erkennen, ihre Wesenswerte zu finden und ihre Wesensforderungen zu vernehmen. Um die gewonnenen Vernunfterkenntnisse begrifflich zu fassen, bedarf es aber der Mithilfe des Verstandes.

Die Vernunft in diesem Sinne ist ebenfalls kein unbekanntes X, das zur Erklärung bestimmter seelischer Tatsachen nur angenommen würde, sondern die menschliche Seele kann dann, wenn sie Vernunfterkenntnisse gewinnt, zugleich dieses Organs inne und so mit ihm bekannt werden. Sie erfährt zugleich, daß sie ohne Gebrauch dieses Organs keinerlei Vernunfterkenntnisse zu gewinnen vermag. Sie erfährt weiter, daß sie dieses Organ je nach der Schwierigkeit der zu gewinnenden Vernunfterkenntnisse mehr oder weniger anstrengen muß; daß ihre Vernunft gelegentlich schwach oder getrübt, zu anderen Zeiten dagegen besonders regsam und klar ist; und daß sie ihre Vernunft durch richtigen Gebrauch und genügende Anstrengung zu besseren Funktionen üben und ausbilden kann. Sie kann auch feststellen, daß ihre Vernunft, ebenso wie ihre anderen seelischen Organe, durch das Vertrauen oder das Mißtrauen, das sie ihr entgegenbringt, in ihren Leistungen gefördert oder gehemmt wird. — So weiß denn jeder erwachsene, reife Mensch, was es heißt, wenn von ihm verlangt wird, er solle doch vernünftig sein und seine Vernunft gebrauchen.

f) Das sogenannte Sprachorgan ist kein einzelnes besonderes seelisches Organ, sondern eine Vereinigung mehrerer Organe. Um z. B. eine bestimmte Lautsprache zu beherrschen, muß die Seele hören, verstehen, behalten, Sprachlaute produzieren und neue Kombinationen derselben herstellen können. Sie braucht dazu also Wahrnehmungsorgane, Gedächtnis, Verstand, Vernunft, Phantasie und solche seelischen Organe, die auf die leiblichen Sprachwerkzeuge wirken können. Sie bedarf weiter noch des Triebes, sich sprachlich zu äußern und mit anderen Menschen in sprachliche Wechselbeziehungen zu treten. Und sie bedarf schließlich des freitätigen Ich, durch dessen Mitwirkung erst ein volles Verstehen und ein geordnetes sinnvolles Sprechen erreicht werden kann.

Die angeführten kognitiven Organe sind also bestimmte reale Teile der menschlichen Seele, die für das Zustandekommen bestimmter kognitiver seelischer Regungen dienlich und notwendig sind. Außer diesen seelischen Organen hat aber die menschliche Seele noch eine Reihe von anderen, von denen zunächst die affektiv-axiologischen angeführt seien.

2. Die affektiv-axiologischen Organe.

a) Die axiologischen Organe. Dies sind diejenigen seelischen Organe, die der Seele notwendig und dienlich sind, um die verschiedenen Werte der Gegenstände zu erkennen. Sie sind in gewissem Sinne auch kognitiv, aber doch von den oben genannten kognitiven Organen zu unterscheiden, die sich nur auf das Was, das So-sein, das Sein und die Seinsrelationen von irgendwelchen Gegenständen beziehen, dagegen für die Werte der Gegenstände allein völlig blind sind.

Die grundlegenden axiologischen Organe sind die Wertwahrnehmungsorgane, die nötig sind, damit die Seele die verschiedenen Werte an den Gegenständen überhaupt finden kann. Und für die verschiedenen Wertarten müssen wieder besondere Wertfindungsorgane vorhanden sein, so z. B. für die ästhetischen Werte andere als für die ethischen Werte. Denn eine Seele, die etwa für die Findung der ethischen Werte feine und ausgebildete Organe hat, kann deshalb noch nicht ohne weiteres auch ästhetische Werte in der gleichen Feinheit und Mannigfaltigkeit erfassen. Auch innerhalb einer Wertart, z. B. der ästhetischen, kann der Sinn für die verschiedenen Unterarten noch verschieden gut und verschieden ausgebildet sein. Wer Sinn für die ästhetischen Werte der Musik hat, braucht deshalb noch keinen Sinn für diejenigen der Malerei zu haben.

Für die Wertkognition kommt dann weiter eine besondere Seite des Gedächtnisses, der Phantasie, des Verstandes und der Vernunft in Frage.

b) Die Gefühlsorgane. Sie sind diejenigen seelischen Organe, die das Zustandekommen von Gefühlsregungen verschiedener Art in bezug auf alle möglichen Gegenstände und Sachverhalte, die positiv oder negativ wertvoll erscheinen, ermöglichen. Sie verkünden in den Gefühlsregungen, wie sich die Seele überhaupt oder in dieser oder jener Hinsicht von außen oder von sich selbst her momentan beein-

flußt fühlt, ob irgendwie gefördert oder gehindert. — Die Beziehung der Gefühlsregungen auf bestimmte Gegenstände und Sachverhalte ist nicht durch die Gefühlsorgane allein, sondern nur durch ihr Zusammenwirken mit den kognitiven Organen herstellbar. Erst dadurch können die Gefühlsregungen überhaupt auf Objekte, und auf die richtigen oder auf die falschen Objekte bezogen werden.

c) Die stellungnehmenden Organe. Sie schaffen die innere Einigung, Sonderung oder Entgegensetzung der Seele mit bestimmten bewußten oder intendierten Gegenständen. Ohne sie würde die Seele parteilos und gleichgültig allen Gegenständen ihres Bewußtseins gegenüberstehen, sie würde sich an nichts binden und nichts von sich zurückstoßen. Sind diese Organe dagegen vorhanden und funktionsfähig, so regen sie sich zunächst unwillkürlich und schaffen unaufhörlich verschiedene Stellungnahmen der Seele zu den Gegenständen, die ihr vorkommen. In gewissem Umfange und Grade sind diese Organe aber auch der Beeinflussung durch das freitätige Ich zugänglich, das sie von sich aus dazu bestimmt, innere Bindungen, Sonderungen und Entgegensetzungen zu bestimmten Gegenständen herzustellen, zu steigern, zu mindern oder aufzuheben.

d) Die Gesinnungsorgane. Sie ermöglichen der Seele, die verschiedenen Gesinnungsregungen der Freundlichkeit und der Liebe, und die der Feindlichkeit und des Hasses zu erleben. Die menschliche Seele wird ja nicht nur mittels ihrer Gefühlsorgane ihrer eigenen Affizierungen inne, sie nimmt nicht nur mittels ihrer stellungnehmenden Organe verschiedene Stellungen zu den Gegenständen ein, sondern sie äußert sich durch ihre Gesinnungsorgane auch mit bestimmten Gesinnungsstrahlen gegen die Gegenstände. Dies geschieht zunächst und immer wieder ganz „von selbst", aber das freitätige Ich greift auch hier fördernd, hemmend, regelnd und ordnend in gewissem Umfang in das unwillkürliche Gesinnungsgeschehen ein.

3. Die praktisch-nomologischen Organe.

Diese Organe dienen der Erzeugung praktischer, d. h. auf Realisierung von etwas zielender und wirkender Regungen und zugleich der Erkenntnis der Forderungen für das eigene praktische Tun und Unterlassen.

a) Die Trieborgane. Hierher gehört der Urtrieb mit seinen Partial- und seinen Mitteltrieben. Ohne dieses Triebsystem würden in der Seele keinerlei seelische Triebregungen vorkommen, und damit würde auch das seelische Leben selbst nicht eintreten, also auch die Seele als ein Lebewesen unmöglich sein. Von ihm geht die fortschreitende und die stationäre Selbstauszeugung der Seele aus; es setzt das seelische Leben überhaupt in Gang und läßt es immer wieder neu hervortreten. Dies Triebsystem steht mit allen anderen seelischen Organen in Verbindung und beeinflußt fortwährend deren Funktionen. In seinen Triebregungen erweist sich, was die Seele überhaupt oder in dieser oder jener Hinsicht, dauernd oder momentan sein, werden, haben und tun will, und was sie nicht sein, werden, haben und tun will. Denn dem Urtrieb wohnt eine ursprüngliche, auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Zielrichtung inne. Damit der Urtrieb und seine Partial- und Mitteltriebe keine „dunklen Dränge" bleiben, damit vielmehr das Urziel und seine Partial- und Sekundärziele richtig bewußt werden, müssen freilich die kognitiven Organe in bestimmter Weise mitwirken, d. h. der Urtrieb selbst muß die kognitiven Organe so in Funktion setzen, daß sein Urziel immer vollständiger und genauer zu Bewußtsein kommt.

Auch diese Trieborgane funktionieren zunächst und immer wieder ganz unwillkürlich. Aber wenn das Urziel wirklich erreicht werden soll, so muß das freitätige Ich mitbestimmend hinzukommen, d. h. der Urtrieb muß das freitätige Ich zuerst bis zu einer gewissen Kräftigkeit ausbilden und ihm die seiner Zielrichtung entsprechenden Forderungen vernehmlich machen, um es dann dem freitätigen Ich selbst zu überlassen, ob es diesen Forderungen gehorchen will oder nicht.

b) Die seelischen Wirkorgane. Sie liefern gleichsam die seelische Wirkenskraft und ermöglichen es der Seele, daß sie nicht bloß zielt und strebt, sondern auch im Dienst ihrer praktischen Zielungen mehr oder weniger erfolgreich die Verwirklichung ihrer Ziele herbeiführen kann. Sie stehen auf der einen Seite mit dem seelischen Triebsystem in Verbindung, denn sie verdanken dem Urtrieb ihre Auszeugung und werden von den Trieben in Funktion versetzt. Auf der anderen Seite sind sie mit den anderen seelischen Organen, auf die sie einwirken sollen, in entsprechender Verbindung. Da nun

die Seele mit ihrem Leib in einem eigenartigen realen Zusammenhang steht, so können die seelischen Wirkorgane auch auf den Leib einwirken und durch ihn hindurch auch einen Einfluß auf die umgebende Außenwelt gewinnen. Die Funktionen der seelischen Wirkorgane treten zunächst und immer wieder ganz unwillkürlich ein. Aber, da sie mit dem freitätigen Ich in realem Zusammenhang stehen, so können sie in einem gewissen Grad und Umfang auch von ihm beeinflußt und beherrscht werden.

c) Die nomologischen Organe. Sie ermöglichen der Seele, die für sie verbindlichen Forderungen zu vernehmen, also zu erkennen, was sie überhaupt und in dieser oder jener Situation, dauernd oder momentan sein, werden, haben und tun soll, und was sie nicht sein, werden, haben und tun soll. Aber für sich allein sind sie dazu nicht imstande, sondern sie bedürfen der Mithilfe der seinskognitiven, der wertfindenden Organe und speziell der Vernunft. Andererseits genügt es aber auch nicht, daß die Seele das Seiende, die Werte, die Wesen und die Wesensforderungen überhaupt erkennen kann, sie muß vielmehr auch imstande sein, zu erfassen, was nun grade sie und was sie unter den grade gegebenen Umständen verbindlich tun und unterlassen soll. Und dazu bedarf sie eben der Mithilfe der nomologischen Organe.

4. Das freitätige Ich.

Das freitätige Ich ist das einzige seelische Organ, das sich selbst frei von sich aus zu seiner Tätigkeit bestimmen kann und das niemals unwillkürlich bloß durch seine Natur und durch die gegebenen Umstände zur Funktion kommt. Es steht in Verbindung mit allen andern seelischen Organen, so daß es deren Zustände und Regungen inne werden und durch seine freien Akte in deren Funktionen in einem gewissen Grad und Umfang fördernd, hemmend, leitend, ordnend und regelnd eingreifen kann. Das freitätige Ich bedarf seinerseits der anderen seelischen Organe, um mit ihrer Mithilfe die rechten Seins-, Wert- und Sollenserkenntnisse gewinnen und einen freien Einfluß auf die eigene Seele, den eigenen Leib und auf die Außenwelt ausüben zu können. — Welche fortschreitende und stationäre Selbstauszeugung die ganze Seele erreicht, das hängt außer von dem Urtrieb und von den äußeren Einflüssen wesentlich von den Akten des freitätigen Ich ab.

II. Die einzelnen menschlichen Seelenorgane in voller Auszeugung.

Nachdem ein kurzer Gesamtüberblick über die einzelnen seelischen Organe gewonnen ist, fragt es sich nun, wie diese Organe in einer vollausgezeugten menschlichen Seele beschaffen sind. Zur Beantwortung dieser Frage ist, wie wir früher gesehen haben, zwar eine Idealisierung vorzunehmen, aber diese muß rein theoretisch vollzogen werden, ohne daß irgendwelche Wertgesichtspunkte hineingemischt werden. Wir haben also nicht zu fragen, wie die einzelnen seelischen Organe aussehen würden, wenn sie die schönsten oder die besten sein sollten, sondern es müssen in dem Wesen der Organe selbst die ihnen zugehörigen Normen aufgefunden werden, nach denen sich ihre Vollauszeugung richten muß. Ein vollausgezeugtes seelisches Organ ist dasjenige, das den Normen, die ihm selbst innewohnen, vollständig angemessen ausgebildet ist. Welches sind nun die Normen, die den einzelnen Seelenorganen innewohnen und die für ihre Vollauszeugung maßgebend sind? — Im folgenden seien diese Normen für die einzelnen Seelenorgane aufgezeigt. Dadurch wird zugleich bestimmt, wie in diesen Hinsichten eine wirklich gebildete Seele, und nebenbei auch, wie eine ungebildete Seele hierin beschaffen ist.

1. Die kognitiven Organe in voller Auszeugung.

a) Jedes Wahrnehmungsorgan zielt seinem Wesen gemäß darauf hin, das ihm zugeordnete Wirkliche genau so wahrzunehmen, wie es ist. Für jedes Wahrnehmungsorgan ist also das Wirkliche die maßgebende Norm. Ein seelisches Wahrnehmungsorgan ist vollausgebildet, wenn es dieser Norm entspricht, d. h. wenn es so beschaffen ist, daß es das ihm zugeordnete Wirkliche richtig wahrnimmt. Dagegen ist ein Wahrnehmungsorgan ungebildet, soweit es das betreffende Wirkliche nur flüchtig, ungenau, unkritisch, von Affekten und Triebregungen getrübt, nur in subjektiver Perspektive verzerrrt wahzunehmen vermag.

b) Im Wesen des Gedächtnisses liegt die Zielung, seine Gegenstände und Sachverhalte so zu behalten und so wiederzugeben, wie sie wirklich gewesen sind. Das wirklich gewesene ist also die maßgebende Norm für das Gedächtnis. Ein Gedächtnis ist dann vollausgebildet,

wenn es die Gegenstände und Sachverhalte richtig behält und wiedergibt. Dagegen ist es ungebildet, wenn es unkritisch, ungenau, von Affekten und Triebregungen getrübt behält, wiedergibt und demgemäß von Erinnerungstäuschungen durchsetzt ist.

c) Die Phantasie scheint zwar zunächst keine Norm in sich zu enthalten, sondern sich völlig ungebunden zu betätigen. Aber es gibt doch auch eine verwilderte, verirrte, rohe und ungebildete Phantasie. Es müssen also auch in ihr maßgebende Normen enthalten sein. Eine dieser Normen erkennt man, wenn man berücksichtigt, daß die Phantasie in großem Umfang darauf hinzielt, die Zukunft bis zu einer gewissen Ferne richtig vorauszusehen. Wenn eine Phantasie nicht imstande ist, dies zu tun, oder wenn sie unkritisch und getrübt durch Affekte und Triebe, immer eine falsche Zukunft vorspiegelt, so ist sie in dieser Hinsicht ungebildet. Zur vollausgebildeten Phantasie gehört also, daß sie in gewissem Umfang die Zukunft richtig vorauszusehen vermag. Eine ihrer Normen ist demnach das zukünftig Wirkliche.

Eine weitere Norm liegt darin, daß die Phantasie auch darauf hinzielt, auf verschiedenen Gegenstandsgebieten nach Wertgesichtspunkten Ideale zu gestalten, die dann die Seele verwirklichen oder bloß sinnlich darstellen soll. Eine Phantasie, die das nicht in gewissem Umfange vermag, oder die sich meistens auf das Niedrige und Schlechte richtet, ist ärmlich, niedrig, ungebildet oder entartet. In dieser Hinsicht enthält also die Phantasie gewisse Wertnormen, denen sie entsprechen muß, wenn sie vollausgezeugt sein soll. Deshalb wird hier doch nicht die vollausgezeugte Phantasie durch Wertschätzung konstruiert. Sondern es ist die Angemessenheit an ihre eigenen Ziele, die ihre Vollauszeugung bestimmt. Nur ist das Ziel der Phantasie selbst eben hier die Gestaltung von Wertidealen.

Schließlich zielt die Phantasie aber auch darauf hin, das Vergangene und das gegenwärtig Abwesende anschaulich vorzustellen. Insofern ist für sie auch das Vergangene und das Abwesende, so wie es wirklich war oder ist, eine Norm ihrer Betätigung. Sie ist also nur dann vollausgezeugt, wenn sie in gewissem Umfang auch das Vergangene und das Abwesende richtig anschaulich vorzustellen vermag. Eine Phantasie, die dies nicht kann oder nicht richtig kann, ist eine in dieser Hinsicht ungebildete Phantasie.

d) Der Verstand strebt seinem inneren Wesen gemäß nach Wahrheit und Konsequenz. Diese sind also die Normen für seine Vollausbildung. Er ist dann vollausgezeugt, wenn er in allen seinen Betätigungen diesen Normen unbedingt gehorcht. Der Verstand ist dagegen ungebildet, wenn er seine Tätigkeiten unselbständig, unkritisch, flüchtig und affekt- und triebgetrübt vollzieht und dadurch von seinen immanenten Normen abweicht.

e) Die Vernunft als ein Erkenntnisorgan zielt ihrem Wesen gemäß darauf hin, die wahren Wesen und Ideen, die Wesenszusammenhänge, die Wesenswerte und die wahren Wesensforderungen auf den verschiedenen Gegenstandsgebieten zu erkennen. Für sie ist also die Welt der Wesen und Ideen, deren Werte und Forderungen die maßgebende Norm für ihre rechte Ausbildung. Eine Seele, die keinen oder nur einen schwierigen Zugang zu dieser Welt hat, ist unvernünftig oder vernunftschwach. Eine Vernunft, deren Erkenntnisse von Affekten und Triebregungen getrübt werden, ist noch ungebildet. Eine vollausgezeugte Vernunft dagegen dringt zu den Wesen und Ideen der Gegenstände und Verhältnisse vor und erfaßt deren richtige Werte und deren Forderungen kritisch und ohne Trübung durch Affekte und Triebregungen.

Der Urtrieb, der darauf hinzielt, den Seelenkeim fortschreitend und stationär auszuzeugen, wird also alle diese kognitiven Organe fortschreitend und stationär so auszubilden suchen, daß sie ihren immanenten Normen gemäß funktionieren.

2. Die axiologisch-affektiven Organe in voller Auszeugung.

a) Die axiologischen Organe dienen der Erkenntnis der verschiedenen objektiven Werte und Wertverhältnisse auf den verschiedenen Gegenstandsgebieten, die es für die menschliche Seele gibt. Die objektiven Werte, also die Gutheit und die Schlechtheit in den verschiedenen Arten, Graden und Höhen, und die Ordnungen dieser Werte sind also die maßgebenden Normen für die Ausbildung dieser Organe. Solange eine Seele noch einen engen und subjektiv verschobenen Werthorizont hat, solange ihre Wertfindungen und Wertmeinungen noch durch Affekte und Triebregungen verzerrt werden, solange sie noch unkritisch und unselbständig gegenüber ihren eigenen und den fremden Wertmeinungen ist, sind ihre axiologischen Organe

noch ungenügend ausgezeugt. Sie ist insofern noch ungebildet. Diese axiologische Unbildung ist mindestens ebenso schwerwiegend, als die kognitive Unbildung. Eine menschliche Seele ist in axiologischer Hinsicht erst dann voll ausgebildet, wenn sie für die wichtigsten Werte auf den verschiedenen Gegenstandsgebieten völlig offen ist und die objektiven Werte und Wertordnungen selbständig, kritisch, unverzerrt durch Affekte und Triebregungen, und in genügend weitem und unverschobenem Horizont zu erkennen und wenn sie zugleich diese Erkenntnisse ohne Schwanken und Wanken durch alle Gefahren durchzuhalten vermag.

b) Die Gefühlsorgane suchen auf den verschiedenen Gegenstandsgebieten die objektiven Werte der Tatsachen mit angemessenen Gefühlsregungen zu beantworten. Für ihre Ausbildung sind also die wirklichen Tatsachen mit ihren objektiven Werten die maßgebenden Normen. Eine Seele, die auf die objektiven Werte der wirklichen Tatsachen mit unangemessenen oder mit verkehrten Gefühlsregungen antwortet, besitzt ungebildete oder perverse Gefühlsorgane. Und wenn sie auf dieselben objektiven Werte derselben Tatsachen mit immer wechselnden Gefühlsregungen reagiert, so sind ihre Gefühlsorgane wankelmütig. Dagegen sind ihre Gefühlsorgane vollausgezeugt, wenn sie völlig angemessen den objektiven Werten der wirklichen Tatsachen immer mit den rechten Gefühlsregungen antwortet. Es wird hieraus ersichtlich, daß die Bildung der Gefühlsorgane eine gewisse Bildung sowohl der kognitiven, als auch der axiologischen Organe voraussetzt, denn nur dann kann die Seele die wirklichen Tatsachen und deren objektive Werte als maßgebende Grundlage ihrer angemessenen Gefühlsantworten vor sich haben.

c) Die stellungnehmenden Organe. Sie vollziehen die inneren Bindungen, Trennungen und Entgegensetzungen der Seele in bezug auf die Gegenstände der verschiedenen Gebiete. In ihren Regungen ist die Meinung enthalten, diejenigen Gegenstände, an die sich die Seele innerlich bindet, hätten an sich und in Beziehung zur eigenen Seele einen objektiven Wert, und dieser Wert rechtfertige die Bindung und ihre besondere Art; diejenigen Gegenstände dagegen, von denen sich die Seele getrennt hält, hätten an sich oder für die Seele keinen objektiven Wert und rechtfertigten dadurch die Fernhaltung der Seele von ihnen; und schließlich die Gegenstände, denen sich die

Seele innerlich entgegensetzt, hätten an sich oder für die Seele einen solchen objektiven Unwert, daß die Seele zu ihrer Entgegensetzung und deren besonderer Art berechtigt sei. Für die stellungnehmenden Organe sind also wieder die objektiven Werte und Unwerte, die den Gegenständen an sich oder für die Seele zukommen, die maßgebenden Ausbildungsnormen. Auch diese Normen setzen wieder eine gewisse Bildung der kognitiven und der axiologischen Organe voraus, um die Tatsachen und die objektiven Werte richtig erkennen zu können. Eine Seele, die sich z. B. an Wertloses oder an Geringwertiges fest und dauernd innerlich bindet, oder die sich an Hochwertiges nicht oder nur schwächlich bindet, oder die sich sogar aus Ressentiment mit dem Unwertvollen fest und dauernd innerlich eint, ist in ihren stellungnehmenden Organen ungebildet oder pervers. Ebenso ist aber auch eine Seele, die sich dem Wertlosen oder dem gering Unwertigen im Übermaß entgegensetzt, oder die sich dem stark Unwertigen nicht oder nur schwach innerlich entgegengesetzt, oder die sich aus Ressentiment sogar dem Hochwertigen heftig und dauernd entgegensetzt, in ihrer Stellungnahme völlig ungebildet oder, im letzteren Falle, sogar pervers und entartet. Vollausgebildet sind dagegen die stellungnehmenden seelischen Organe, wenn sie so beschaffen sind, daß sie der Seele ohne weiteres zu solchen inneren Bindungen, Sonderungen und Entgegensetzungen verhelfen, die den objektiven Werten und Unwerten der Gegenstände angemessen sind, wobei natürlich sowohl die absoluten als auch die relativen, d. h. die in Relation zu der Seele bestehenden Werte und Unwerte der Gegenstände in Betracht kommen.

d) Die Gesinnungsorgane. In den Gesinnungsregungen der Freundschaft und der Liebe, der Feindschaft und des Hasses erscheinen die Gegenstände, auf die sie sich richten, mit positiven, bzw. mit negativen Werten behaftet, also als mehr oder weniger gut oder als mehr oder weniger schlecht. Und die Freundschaft und die Liebe suchen ihre Rechtfertigung in der Gutheit ihrer Gegenstände, während die Feindschaft und der Haß sich durch die Schlechtheit ihrer Gegenstände zu rechtfertigen suchen. Die immanente Norm für die Vollauszeugung der Gesinnungsorgane ist also die Angemessenheit der verschiedenen Gesinnungsregungen an die objektiven Werte und Unwerte, die den Gegenständen an sich oder für die Seele wirklich zukommen. Ungebildete und verbildete Gesinnungsorgane zeigen

sich darin, daß sie den Gegenständen, die objektiv einen positiven Wert für die Seele haben, eine zu geringe oder auch eine zu große Freundschaft und Liebe, oder sogar Feindschaft und Haß entgegenbringen, und andererseits auch darin, daß sie den Gegenständen, die objektiv einen Unwert für die Seele haben, in zu geringem oder auch in zu großem Maße Feindschaft und Haß oder sogar Freundschaft und Liebe zuwenden. Es ist ersichtlich, daß auch die Vollauszeugung der Gesinnungsorgane wieder die Vollauszeugung der axiologischen Organe voraussetzt. Deshalb ist sie aber doch noch nicht mit der letzteren schon gegeben.

3. Die praktisch-nomologischen Organe in voller Auszeugung.

a) Die seelischen Trieborgane. In voller Auszeugung ist der Urtrieb in alle seine Partial- und Mitteltriebe entfaltet und hält sie von sich aus zugleich in den richtigen Schranken. Sein wahres Ziel ist bewußt geworden, es ist erreicht und wird in stationärer Selbstauszeugung dauernd erneuert. Der Urtrieb ist dann mit allen anderen seelischen Organen so verbunden, daß er sie nicht nur stetig erneuert, sondern sie auch fortwährend in den rechten Betrieb setzt. In bezug auf ihre Trieborgane ist die menschliche Seele dagegen ungebildet, wenn die Partial- und Mitteltriebe teilweise noch unentfaltet sind, oder wenn sie im Gegenteil maßlos ausgewuchert sind; aber auch dann, wenn sie nur ein dunkles oder falsches Bewußtsein von ihrem Urziel hat, oder wenn sie dieses oder jenes von ihren seelischen Organen vernachlässigt, es verwildern läßt oder es in falschen Betrieb setzt.

b) Die seelischen Wirkorgane. In der Vollauszeugung müssen sie mit allen andern seelischen Organen in Verbindung stehen und genügend kräftig und geschickt auf sie einwirken können. Sie müssen aber auch mit den zugehörigem Leib so in Verbindung stehen, daß sie zunächst ihn und dadurch einen gewissen Umkreis der Außenwelt genügend kräftig und geschickt beeinflussen können. Ihre Wirksamkeit muß zugleich den erkannten objektiven Werten und den vernommenen Forderungen gemäß geschehen. Die seelischen Wirkorgane sind dagegen ungebildet, wenn sie zu schwach und zu ungeschickt sind, wenn sie zu gewaltätig, unbeherrscht und unangemessen den objektiven Werten und Forderungen tätig sind.

c) Die nomologischen Organe. Sie zielen ihrem Wesen gemäß auf die richtige Erkenntnis dessen, was die Seele als eine menschliche, spezifisch und individuell so geartete Seele überhaupt und in den einzelnen Lebenslagen jetzt tun und unterlassen soll; oder, anders ausgedrückt, sie zielen auf die Erkenntnis der wahren objektiven Forderungen, die für das freitätige Ich überhaupt und im einzelnen verbindlich sind. Für ihre Vollauszeugung bilden also die verbindlichen Forderungen die maßgebenden Normen. Eine menschliche Seele ist in nomologischer Hinsicht ungebildet, wenn sie von sich aus nicht richtig zu erkennen vermag, was sie überhaupt und im gegebenen Falle tun und unterlassen soll; sie ist es auch dann, wenn sie bei dieser Erkenntnis unkritisch verfährt, sich durch Affekte und gegenwärtige Triebregungen irreführen läßt und in subjektiven Zuständen befangen bleibt. Die nomologischen Organe sind dagegen vollausgezeugt, wenn sie so beschaffen sind, daß sie immer und in allen Lagen die für das Ich verbindlichen Forderungen sicher, leicht und richtig zu erkennen vermögen. Es ist hier klar, daß die Vollauszeugung der nomologischen Organe eine entsprechende Auszeugung der kognitiven, der affektiv-axiologischen und der Trieborgane voraussetzt. Aber die nomologischen Organe müssen doch auch selbst ausgezeugt sein, wenn sie ihre eigentümliche Leistung, nämlich die richtige Erkenntnis der verbindlichen Forderungen, sollen vollziehen können.

4. Das freitätige Ich in voller Auszeugung.

Das freitätige Ich zielt seinem Wesen gemäß auf eine gewisse Herrschaft über die ganze Seele. Um diese Herrschaft ausüben zu können, um also voll ausgebildet zu sein, muß es zunächst mit allen anderen seelischen Organen in Verbindung stehen, muß ihrer Beschaffenheiten, ihrer augenblicklichen Zustände und Funktionen inne werden können, wozu es der entsprechenden reflexiven kognitiven Organe bedarf; es muß dann weiter mittels der reflexiven axiologischen Organe die objektiven Werte der seelischen Organe und ihrer einzelnen Regungen erkennen können, und es muß schließlich die Macht haben, die anderen seelischen Organe in den Grenzen der richtigen Funktion zu halten, indem es hemmend, fördernd, ordnend, dirigierend und regelnd in diese Funktionen eingreift. Es muß sich

aber dazu noch mit dem Urtrieb und seinem Ziele, resp. mit den richtig erkannten Forderungen, frei innerlich absolut und vorbehaltlos geeint haben und zugleich der absolut untergeordnete und tatkräftig gehorsame Diener seines Urtriebs geworden sein und bleiben. Das freitätige Ich einer menschlichen Seele ist ungebildet oder verbildet, wenn es überhaupt keine, oder eine zu geringe Herrschaft über die anderen seelischen Organe hat; ebenso, wenn es nicht oder zu selten weiß, was in der Seele vorgeht; wenn es weiterhin die objektiven Werte des eigenen Seelischen nicht richtig zu erkennen vermag, außerdem, wenn es über die eigene Seele eine ungeordnete Willkürherrschaft ausübt. Nach anderer Richtung ist das freitätige Ich ungebildet, wenn es von seinem Urtrieb abweicht, die verbindlichen Forderungen für fremde Zwangsforderungen hält und sie von sich stößt; wenn es sich zum Herrn über die Forderungen erhebt, ihnen den tatkräftigen Gehorsam versagt, sich dagegen in den Dienst maßloser Triebregungen stellt oder sich von der eigenen Trägheit fesseln läßt. Schließlich ist es aber auch dann noch ungebildet, wenn es über den eigenen Leib und dadurch über einen gewissen Umkreis der Außenwelt nicht richtig zu herrschen vermag. — Die Vollauszeugung des freitätigen Ich kann natürlich nicht für sich allein erreicht werden, sondern setzt die Vollauszeugung der anderen seelischen Organe voraus, an der es doch auch wieder selbst mit beteiligt ist.

Der Urtrieb bildet zusammen mit dem Subjekt des seelischen Selbstgetriebes, dem freitätigen Ich und den nomologischen Organen das Zentralorgan der menschlichen Seele. Dieses Zentralorgan ist vollausgezeugt, wenn seine Glieder vollausgezeugt sind und miteinander richtig funktionieren. Der Urtrieb hat die rechte Verbindung mit allen anderen seelischen Organen, hält sie stationär in voller Auszeugung und setzt sie in den richtigen Betrieb. Die nomologischen Organe erfassen die verbindlichen Forderungen, die der eigene Urtrieb überhaupt und in der jeweils gegebenen Lebenslage für die rechte Ausbildung und Funktion aller seelischen Organe stellt. Das freitätige Ich steht in richtiger Verbindung mit allen anderen seelischen Organen und hilft frei in absoluter Einigung mit den Forderungen des Urtriebs, also mit den Erkenntnissen der nomologischen Organe, mit an der stationären Auszeugung und der rich-

tigen Funktion aller seelischen Organe. Unter diesem Überbau läßt dann das seelische Subjekt das seelische Selbstgetriebe mit den angemessenen Regungen aus sich hervorgehen. Durch die innere Verflechtung dieser Organe bildet das Ganze eine vollausgezeugte Einheit, eben die Einheit des seelischen Zentralorgans.

In der vollausgezeugten menschlischen Seele hat das freitätige Ich in allen nichtfreitätigen seelischen Organen außer dem Urtrieb gleichsam untergeordnete Instanzen seiner selbst installiert und mit Direktiven ausgerüstet, Instanzen, die nun von sich aus in dem gewöhnlichen seelischen Alltagsleben die betreffenden Organe und ihre Funktionen normgemäß gestalten. Diese untergeordneten seelischen Instanzen bleiben mit dem freitätigen Ich in seelischem Kontakt, werden von ihm gehalten, überwacht und evtl. zurechtgewiesen. So hat das freitätige Ich eine organisierte Herrschaft in der Seele errichtet und braucht deshalb nur in außergewöhnlichen Fällen selbst noch direkt einzugreifen und freie Neu-Entscheidungen und Neu-Ordnungen zu vollziehen.

III. Die verschiedenen Seelenbezirke und ihre volle Auszeugung.

Ein Seelenbezirk ist eine bestimmte Partie der Seele, die dadurch charakterisiert und von den anderen Partien abgegrenzt ist, daß alle in ihr stattfindenden seelischen Regungen sich auf ein bestimmtes einheitliches Gegenstandsgebiet konzentrieren. Ein bestimmter Seelenbezirk umfaßt also alle diejenigen seelischen Organe, die und soweit sie nötig sind, um dem bestimmten Gegenstandsgebiet die entsprechenden seelischen Regungen zuzuwenden. Weil nun die verschiedenen Gegenstandsgebiete teils verschiedene, ihnen besonders zugehörige seelische Organe, teils verschiedene besondere Ausbildungen allgemeinerer seelischer Organe verlangen, wenn ihnen alle die seelischen Regungen zukommen sollen, die zu einer vollausgezeugten menschlichen Seele gehören, so sind verschiedene Seelenbezirke zu unterscheiden, die den verschiedenen Gegenstandsgebieten entsprechen. Beschränken wir uns auf die Hauptbezirke, so sind, wie wir oben schon gesehen haben, im ganzen fünf verschiedene Seelenbezirke zu konstatieren.

Die Einteilung der Seele in diese verschiedenen Seelenbezirke und deren Unterbezirke gestattet, eine bestimmte menschliche Person dadurch zu charakterisieren, daß man zunächst feststellt, welche Seelenbezirke bei ihr überhaupt vorhanden sind und welche nicht, und dann zusieht, wie in den wirklich vorhandenen Bezirken die kognitiven, die affektiv-axiologischen und die praktisch-nomologischen Organe ausgebildet sind. In ähnlicher Weise kann man mit diesem Bezirksschema angeben, wie die Seelen der Menschen an einem bestimmten Ort der Erdoberfläche zu einer bestimmten Zeit beschaffen waren oder sind. — In beiden Fällen, sowohl wenn es sich um bestimmte einzelne Seelen, als auch wenn es sich um die Seelen einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Orte handelt, vollzieht man historische Feststellungen nach einem systematischen Leitfaden.

Will man nun darüber hinaus noch die Art und Höhe der Bildung einer bestimmten menschlichen Seele erkennen, so hat man natürlich zunächst nicht nur auf die Bildung ihrer kognitiven Seite, sondern auf die Bildung aller ihrer seelischen Organe in all den verschiedenen Seelenbezirken zu achten. Dann aber hat man noch die erkannte tatsächliche Gestalt dieser Seele an der individuellen Idee zu messen, d. h. an der Gestalt, die sie in voller Auszeugung haben würde.

Die allgemeine menschliche Bildung der Seele umfaßt selbstverständlich alle seelischen Organe in allen Seelenbezirken. Zum Maßstab ihrer Vollkommenheit hat sie aber nicht irgendwelche individuelle oder spezielle Idee, sondern nur die allgemeine Idee der menschlichen Seele. Gegenüber menschlichen Seelen einer bestimmten Zeit oder an einem bestimmten Ort oder in bestimmten Lebenslagen kann man auch bloß ihre relative Bildung feststellen wollen. Dann wird man ihre erkannte wirkliche Gestalt nicht mit der Idee der menschlichen Seele überhaupt, sondern nur mit derjenigen seelischen Auszeugungsgestalt vergleichen dürfen, die zu der bestimmten Zeit oder an dem bestimmten Ort oder in der bestimmten Lebenslage überhaupt möglich ist.

Hier sollen nun nicht derartige Feststellungen gemacht werden, sondern es sollen die angeführten fünf verschiedenen Hauptbezirke der menschlichen Seele nacheinander kurz daraufhin betrachtet werden, wie sie in einer vollausgezeugten menschlichen Seele, also

in der „Idee", aussehen würden, wobei wir nur die Hauptzüge hervorheben wollen.

Als Normen für die Auszeugung der Seelenbezirke kommen die folgenden in Betracht. Zunächst ist klar, daß die seelischen Organe in den Seelenbezirken auf jeden Fall immer ihren immanenten Normen entsprechen müssen, wie es oben dargelegt worden ist. Dann aber müssen die seelischen Organe in jedem einzelnen Seelenbezirk zugleich so beschaffen sein, daß sie der besonderen Eigenart der Gegenstände des Gebietes gerecht werden, daß sie den Wesen und Ideen und schließlich den Werten dessen, was in dem Gegenstandsgebiet ist und geschieht, angemessen sind. Nun ist das einzelne Gegenstandsgebiet von mehr oder weniger großer Bedeutung für die anderen Gegenstandsgebiete. Was in ihm geschieht und getan wird, hat Folgen für die anderen. Die seelischen Organe müssen daher in bezug auf das eine Gegenstandsgebiet so funktionieren, daß sie auf dessen positive und negative Bedeutung für die anderen Rücksicht nehmen. Und schließlich muß in der Vollauszeugung jeder einzelne Seelenbezirk zu dem Ganzen der menschlichen Seele passen. Verfolgen wir nun, wie die verschiedenen Seelenbezirke in voller Auszeugung, also in der „Idee", beschaffen sind.

1. Der leibliche Seelenbezirk in voller Auszeugung.

Unter dem leiblichen Seelenbezirk ist hier nicht ein Teil oder ein Organ des Leibes zu verstehen, sondern immer nur etwas Seelisches, nur ein bestimmter Teil der menschlichen Seele selbst. Er wird nur deshalb als ein leiblicher bezeichnet, weil er und soweit er dem bestimmten Leibe zugewandt ist, der zu der betreffenden Seele gehört. Das leibliche betrifft also nicht sein eigenes Wesen, sondern nur sein Gegenstandsgebiet. Er ist nicht selbst leiblich, wohl aber auf Leibliches bezogen und zwar auf dasjenige, das dem eigenen Leib zugehört. Der leibliche Seelenbezirk umfaßt also alle diejenigen seelischen Organe, die und sofern sie in ihren einzelnen Regungen auf den eigenen lebendigen Leib und dessen leibliche Lebensregungen gerichtet sind. Die Mannigfaltigkeit der seelischen Regungen, die sich auf den eigenen Leib und sein Leben beziehen können, haben wir schon früher überblickt. Dementsprechend gliedert sich auch die Mannigfaltigkeit der seelischen Organe, die der leibliche Seelen-

bezirk umfaßt, nämlich in kognitive, affektiv-axiologische und praktisch-nomologische Organe. Wie wir gesehen haben, führen die systematischen Fragen auch bei der menschlichen Seele, wie unvermeidlich bei allen Lebewesen überhaupt, zu der Frage, wie sie in voller Auszeugung, also in der „Idee" aussehen würde. Diese Frage ist auch gegenüber den einzelnen Seelenbezirken zu stellen. Es ist also hier zunächst festzustellen, wie der leibliche Seelenbezirk in der „Idee", d. h. als Partie einer vollausgezeugten menschlichen Seele gestaltet sein würde.

Vorerst erhebt sich jedoch die Frage, ob denn zu der Idee der menschlichen Seele überhaupt ein leiblicher Seelenbezirk notwendig hinzugehöre, oder ob die menschliche Seele nicht auch ohne ihn vollständig ausgezeugt sein könne. Aber die Notwendigkeit, auch einen leiblichen Seelenbezirk auszubilden, ist leicht zu erkennen. Nach der früher gewonnenen Erkenntnis geht der Urtrieb der menschlichen Seele auf fortschreitende und stationäre Selbstauszeugung der Seele in dieser Welt und durch bestimmte Wechselbeziehungen mit dieser Welt. Die Seele zielt also notwendig darauf hin, in dieser Welt da zu sein und mit ihr in bestimmte Wechselbeziehungen zu treten. Denn nur so kann sie sich zunächst fortschreitend auszeugen und sich dann in der vollen Ausgezeugtheit stationär erhalten. Schon das Dasein und das Verbleiben in dieser Welt kann die Seele nur erreichen, wenn sie von innen her mit einem bestimmten lebendigen Leib vereinigt ist. Dieser Leib muß als ein lebendiger in dieser Welt dasein und dableiben, und dazu muß er eine bestimmte Beschaffenheit haben und sich in bestimmter Weise betätigen. Der Leib kann aber die Erhaltung seines Daseins, seine rechte Beschaffenheit und seine rechte Betätigung nicht allein durch sich selbst gewinnen, sondern er bedarf dazu notwendig der Mithilfe der zugehörigen Seele. Die Seele hat den Leib als ihre Daseinsgrundlage nötig, und der Leib hat andererseits die Seele nötig, die dafür sorgen muß, daß er ihre rechte Daseinsgrundlage in dieser Welt ist und bleibt. Die Seele muß also nicht nur mit dem Leibe innerlich vereinigt sein, sondern sie muß sich auch mit ihren entsprechenden seelischen Organen dem eigenen Leibe zuwenden und mithelfen, ihn als rechte Daseinsgrundlage in dieser Welt zu gestalten und zu erhalten.

Die Seele kann aber auch die nötigen Wechselbeziehungen mit dieser Welt nicht unmittelbar erreichen, sondern sie muß dazu ihren lebendigen Leib, speziell dessen Sinnesorgane, dessen Gehirn und dessen Sprach- und Bewegungsorgane gebrauchen. Der eigene lebendige Leib ist in dieser Welt das einzige, zu dem die Seele, wenigstens teilweise, einen unvermittelten Zugang hat. Und der eigene Leib ist zugleich dasjenige am Menschen, zu dem die übrige Welt direkt in Wechselwirkung treten kann. Er ist also der notwendige Vermittler zwischen der Seele und der Welt. Der Leib allein ermöglicht der Seele, das was sonst noch in der Welt ist, wahrzunehmen und zu erkennen; er allein ermöglicht ihr, in dieser Welt Wirkungen und Leistungen zu vollbringen. Aber der Leib ist und bleibt nicht ohne weiteres der rechte Vermittler, sondern die Seele muß, um die Wechselbeziehungen mit der Welt, die zu ihrer Selbstauszeugung in dieser Welt nötig sind, zu erreichen, selbst mithelfen, ihn als ihren rechten Vermittler mit der Welt zu gestalten, zu erhalten und zu gebrauchen. Die Seele ist also auch aus diesem Grunde genötigt, sich mit ihren Organen dem eigenen Leib zuzuwenden und ihre Organe in Beziehung zu ihm in bestimmter Weise auszubilden.

Schließlich geht der Urtrieb der menschlichen Seele aber nicht nur darauf hin, in dieser Welt da zu sein und mit ihr in Wechselwirkung zu treten, sondern auch darauf, selbst in dieser Welt ersichtlich zu sein und sich speziell den anderen Seelen zu zeigen. Und dies kann der Urtrieb wieder nur dadurch erreichen, daß er die Seele in dem eigenen Leib und durch ihn hindurch zur Erscheinung bringt. Nur indem die Seele den ihr zugehörigen lebendigen Leib zum Repräsentanten ihrer selbst macht, kann sie in dieser Welt erscheinen. Da der lebendige Leib nicht von selbst der angemessene und würdige Repräsentant der menschlichen Seele ist, so muß sie sich wieder mit ihren Organen ihm zuwenden und sie in bezug auf ihn in bestimmter Weise ausbilden und ausgebildet halten.

Es ist also ersichtlich, daß der Urtrieb der menschlichen Seele mit Notwendigkeit auf die Auszeugung auch eines leiblichen Seelenbezirks hindrängt. Soll die menschliche Seele in dieser Welt ihre volle Auszeugung erhalten und bewahren, so muß sie in sich selbst einen Bezirk ausbilden, der sich zu ihrem Leib in bestimmter Weise

verhält. Nicht jede beliebige Ausbildung dieses leiblichen Seelenbezirkes ist schon die rechte. Es müssen vielmehr in diesem Seelenbezirk zunächst alle Arten von seelischen Organen, also sowohl kognitive, als auch affektiv-axiologische und praktisch-nomologische vorhanden sein, damit alle die entsprechenden Seelenregungen sich dem eigenen Leib zuwenden können. Diese seelischen Organe müssen auch in dem leiblichen Seelenbezirk, wenn er voll ausgezeugt sein soll, den Normen entsprechen, die, wie wir früher gesehen haben, ihnen selbst innewohnen, d. h. sie müssen auch gegenüber dem eigenen Leib so funktionieren, daß sie der Wirklichkeit, der Wahrheit, den Werten und den Forderungen des Urtriebs gerecht werden. Zu diesen allgemeinen Normen kommen für die rechte Ausbildung der seelischen Organe in dem leiblichen Seelenbezirk noch diejenigen Gesichtspunkte maßgebend hinzu, die sich aus der Besonderheit des Gegenstandsgebietes ergeben, dem grade dieser Seelenbezirk zugewandt ist. Zunächst bedarf nämlich dieser Bezirk ganz besonderer Wahrnehmungsorgane, die es der Seele ermöglichen, grade zu dem eigenen Leib von innen her einen unmittelbaren kognitiven Zugang zu gewinnen. Dann aber müssen die übrigen seelischen Organe dieses Bezirks so ausgebildet sein, daß sie dem Wesen, der Idee und der Bedeutung des menschlichen Leibes gerecht werden.

Der menschliche Leib ist ein körperliches Lebewesen, das sich einer Idee gemäß in dieser Welt fortschreitend und stationär auszuzeugen, sich in ihr zu betätigen und fortzupflanzen tendiert. In dem Leibkeim ist die Idee eines bestimmten menschlichen Leibes „angelegt"; zugleich ruht in ihm der Urtrieb, diese Idee allmählich auszuzeugen. Gerät der Leibkeim in die entsprechenden günstigen Verhältnisse, so erwacht sein Urtrieb und beginnt durch Wechselbeziehungen mit seiner Umgebung die Auszeugung, indem er leibliche Organe bildet, die der fortschreitenden und stationären Auszeugung des Leibkeimes und seiner Fortsetzung dienen. In dem menschlichen Leibe sind also leibliche Triebe vorhanden, nämlich der Selbstauszeugungstrieb, der den Selbsterhaltungs-, den Selbstbehauptungs- und den Selbstbetätigungstrieb in sich schließt, und der leibliche Fortzeugungstrieb. Diese leiblichen Triebe darf man nicht mit den seelischen Trieben ver-

wechseln. Sie betätigen sich an und für sich ohne jede Mitwirkung der Seele.

Nun ist im Normalfalle mit dem Leibkeim ein Seelenkeim vereint. Es sei hier dahingestellt gelassen, ob diese Vereinigung erst in einem bestimmten Zeitpunkt eingetreten ist, oder ob sie von Anfang an bestanden hat. Lassen wir ebenfalls dahingestellt, wie diese Vereinigung genauer beschaffen ist, ob die beiden Keime gleichgeordnet miteinander verbunden sind, oder ob der Leibkeim der Grundkeim ist, der den Seelenkeim aus sich hervortreibt, oder ob der Seelenkeim der Grundkeim ist, der in dieser Welt den Leibkeim aus sich entsprießen läßt, oder ob schließlich im Grunde von vornherein nur ein Keim vorhanden ist, der zwei sekundäre Lebenszentra in sich entwickelt. Auf jeden Fall besteht bei dem Menschen eine gewisse Vereinigung von Leibkeim und Seelenkeim, und sie muß bestehen, wenn der Seelenkeim in dieser Welt zur Auszeugung gelangen soll. Außerdem muß die Auszeugung des Leibkeimes zuerst beginnen, wenn sie auch vielleicht schon unter dem Druck des Urtriebs des Seelenkeims geschieht, der mit ihm vereinigt ist. Mit der fortschreitenden Auszeugung des Leibkeimes beginnt die Seele in dieser Welt Fuß zu fassen und sie fängt zugleich an, gegenüber ihrem eigenen Leib ihren leiblichen Seelenbezirk auszuzeugen, der dann von sich aus die weitere Auszeugung des Leibkeimes mitbeeinflußt. Mit dem Fortschritt der Leibauszeugung können sich dann der seelische Bezirk, der auf den Leib gerichtet ist, und die übrige Seele ihrerseits wieder weiter auszeugen. Der Leib bahnt durch seine Selbstauszeugung für die Seele, die dabei mithilft, den Weg zur Auszeugung zunächst ihres leiblichen Seelenbezirks und dann zur Auszeugung ihrer übrigen Bezirke.

Der Leib ist aber nicht ein bloßes Gebrauchswesen für die Seele, sondern er hat selbst ein Eigenwesen und einen Eigenwert. In der Ausbildung ihres leiblichen Seelenbezirks muß daher die Seele soweit auch dem Eigenwesen und dem Eigenwert ihres Leibes gerecht werden, als es mit ihrer eigenen Selbstauszeugung vereinbar ist. Der leibliche Seelenbezirk hat also in gewissem Umfang auch dem Urtrieb des Leibes und seinen Werten zu dienen, d. h. seine seelischen Organe haben in voller Auszeugung so zu funktionieren, daß sie auch der Idee und den Werten des Leibes gerecht werden und zu ihrer

Realisierung und Erhaltung möglichst mithelfen. Denn die äußeren Einflüsse, die in dieser Welt auf den Leib einwirken, können seine Selbstauszeugung von seiner Idee abirren lassen und Wertzerstörungen und Wertminderungen am Leibe herbeiführen. Allem diesem muß die Seele in der Idee möglichst entgegenwirken, und dazu muß sie entsprechend ausgebildet sein.

Andererseits hat der Leib doch auch der Seele zu dienen. Er soll die rechte Daseinsgrundlage, der rechte Vermittler und Repräsentant der Seele werden und bleiben. Dazu muß wieder die Seele mithelfen. Der leibliche Seelenbezirk muß daher nicht nur dem Eigenwesen und dem Eigenwert des Leibes, sondern auch jener seiner dreifachen Bedeutung gerecht werden, die er für die Seele hat.

Schließlich kommt für die vollendete Gestaltung des leiblichen Seelenbezirks auch noch die nähere Umgebung des Leibes in Betracht, und zwar in dreifacher Hinsicht. Einmal, insofern der Leib in der bestimmten Umgebung leben und sich betätigen soll; die Seele muß daher im Verhalten zu ihrem Leib auch auf die Eigenart seiner Umgebung Rücksicht nehmen. Dann aber, weil die Seele durch den Leib hindurch mit der Umgebung in Wechselbeziehungen treten will und der Leib daher den zweckmäßigen Vermittler grade für diese Umgebung bilden muß. Sowohl in verschiedener Naturumgebung, als auch in verschiedener menschlicher, sozialer und kultureller Umgebung muß der Leib also eine verschiedene Ausbildung erfahren. Wenn z. B. in der Umgebung des Leibes eine bestimmte Sprache, eine bestimmte Schrift, eine bestimmte Art der Lebensführung, des Benehmens und der Bekleidung herrscht, außerdem wenn sich dort bestimmte Gebrauchsgegenstände und Berufsarten vorfinden, so muß der Leib ihnen, die anderswo ganz anders sind, entsprechend kultiviert werden und demgemäß auch die Seele in ihrem leiblichen Seelenbezirk besonders ausgebildet sein. Schließlich drittens hat die Seele, um ihren Leib in bestimmter Weise beeinflussen zu können, auch gewisse Kenntnisse und Erkenntnisse nötig, die ihr zum größten Teil nur von den umgebenden anderen Menschen übermittelt werden können. Die Ausbildung ihres leiblichen Seelenbezirks wird daher davon abhängig, welchen Besitz an Kenntnissen und Erkenntnissen die umgebenden Menschen haben.

Der leibliche Seelenbezirk wird aber weiterhin nur dann die volle Auszeugung haben, wenn er nicht nur für sich, sondern auch für alle die anderen Seelenbezirke, denen er noch zu dienen hat, die angemessene Ausbildung erlangt hat. Und endlich darf er auch nicht aus dem Ganzen der individuellen Seele herausfallen, sondern er muß in seiner Größe, in seiner Differenziertheit und seiner Stilart zu diesem Ganzen passen, wenn er die rechte Auszeugung haben soll. Nicht für alle menschlichen Seelen schickt sich, auch wenn sie in derselben Umgebung leben, eine und dieselbe Art der Gestaltung ihres leiblichen Seelenbezirkes. Es bedarf freilich einer gewissen Seelenkennerschaft, um zu erkennen, ob ein bestimmter Seelenbezirk in seiner besonderen Ausbildung zu der Eigenart einer bestimmten Seele paßt und ob er mit den anderen Seelenbezirken zu einem einheitlichen Ganzen zusammenpaßt.

Der leibliche Seelenbezirk muß „in der Idee" weiterhin eine gewisse Herrschaft über den Leib ausüben so, daß dieser die Seele nicht zu sehr in Anspruch nimmt. Und diese Aufgabe muß er mit möglichst geringer Inanspruchnahme seelischer Kraft erfüllen können. Es ist ein unvollkommener, ein mißgebildeter Auszeugungszustand der menschlichen Seele, wenn sie von dem Leib beherrscht wird und wenn ihr leiblicher Seelenbezirk den größten Teil der seelischen Kraft absorbiert. Der leibliche Seelenbezirk ist dann zum Hauptteil der Seele und die Seele zum Diener des Leibes geworden.

Die rechte Auszeugung des leiblichen Seelenbezirks schließt nun ein, daß seine verschiedenen seelischen Organe in bestimmter Weise ausgebildet sind, daß sie in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen und miteinander richtig funktionieren. Es sei kurz angedeutet, wie die verschiedenen Organe des leiblichen Seelenbezirks in der Idee beschaffen sind.

Die letzte Wurzel der Auszeugung und der Funktion aller seelischen Organe ist der Urtrieb der menschlichen Seele. Der Urtrieb differenziert sich in dem leiblichen Seelenbezirk zu dem Triebe, diesen Bezirk auszuzeugen und ihn im Zusammenhang mit der ganzen Seele in rechten Betrieb zu setzen und zu erhalten. In diesem Bezirkstrieb sind wieder enthalten der Trieb, dem eigenen Leib ein gewisses seelisches Leben zuzuwenden und die dafür notwendigen seelischen Organe auszuzeugen und zu betätigen; dann der Trieb, über den

eigenen Leib eine gewisse Macht und Herrschaft zu gewinnen, auf ihn in bestimmter Weise einzuwirken und gewisse Leistungen an ihm zu vollbringen, so z. B. der Idee des Leibes, seinen Trieben und Bedürfnissen in einer Weise zu dienen, die der menschlichen Seele angemessen ist; sein Leben in dieser Welt als zureichende Daseinsgrundlage der Seele zu sichern; ihn zum möglichst zweckmäßigen Vermittler für die richtigen Wechselbeziehungen der Seele mit der Welt zu gestalten; ihn zum angemessenen Repräsentanten der Seele zu bilden und zu betätigen. In dem Bezirkstrieb ist schließlich noch der Trieb enthalten, innerhalb gewisser Grenzen bestimmte leiblich-sinnliche Güter zu haben und von bestimmten leiblich-sinnlichen Übeln frei zu sein. Dieser Bezirkstrieb muß in der Idee zielsicher und genügend wirkungskräftig ausgebildet sein. Er muß dazu gelangt sein, den eigenen Leib von innen her zu durchdringen, ihn zu fassen, zu halten, zu spannen, ihn im ganzen und im einzelnen zu bewegen und zu bestimmten äußeren Zwecken zu gebrauchen. Dazu müssen bestimmte seelische Fertigkeiten erworben sein, unter anderem auch die wichtige Fertigkeit, die leibliche Trägheit zu überwinden.

Als Zweig des Urtriebs der menschlichen Seele geht nun der leibliche Bezirkstrieb darauf hin, das freitätige Ich zum Oberhaupt auch über den leiblichen Seelenbezirk und damit zugleich über den Leib einzusetzen. Diese Zielung ist jedoch nach zwei Richtungen etwas genauer zu bestimmen. Die übergeordnete Herrschaft des freitätigen Ich über den Leib und den leiblichen Seelenbezirk, die hier erstrebt wird, ist in der Idee eine Distanzherrschaft durch untergeordnete selbstinstallierte Instanzen, d. h. das freitätige Ich soll nicht jede Regung im leiblichen Seelenbezirk und nicht jede leiblich-seelische Betätigung durch einen jeweils neuen Selbstbestimmungsakt beherrschen, sondern es soll nur die Konstitution des leiblichen Seelenbezirks, die durch seine Mithilfe entstanden ist, aus der Ferne so aufrecht erhalten, daß in den gewöhnlichen Alltagsfällen der leibliche Seelenbezirk unwillkürlich schon im Sinne des freitätigen Ich funktioniert, zugleich aber ihn so überwachen, daß es in außergewöhnlichen Fällen oder bei drohender Abweichung der unwillkürlichen Funktionen sogleich mit seiner Selbstbestimmung hinzuspringen kann. Und zweitens soll diese Herrschaft keine Willkürherrschaft sein, sondern sie soll völlig im freien Dienste derjenigen Forderungen

stehen, die für das seelische Leben, das sich dem eigenen Leib zuwendet, als verbindlich erkennbar sind. Damit dies möglich ist, muß zunächst das nomologische Organ für den leiblichen Seelenbezirk so ausgebildet sein, daß es in jeder Situation leicht und sicher der Forderungen inne werden kann, die jeweils für das seelische Verhalten zum Leib verbindlich sind. Außerdem muß sich das freitätige Ich durch freie Selbstbindung diesen Erkenntnissen des nomologischen Organs ein für allemal und vorbehaltlos unterstellen und ihnen frei gehorchen. Im vollendeten leiblichen Seelenbezirk besteht also eine Harmonie zwischen den unwillkürlich auftretenden Seelenregungen, den Akten des freitätigen Ich und den als verbindlich erkannten Forderungen, eine Harmonie, die vom freitätigen Ich hergestellt ist und aufrechterhalten wird.

Diese allgemeine Form der praktisch-nomologischen Organe, wie sie in jedem vollausgezeugten leiblichen Seelenbezirk enthalten ist, kann in verschiedenen individuellen Seelen und auch in verschiedenen äußeren Umgebungen noch in verschiedener Weise genauer bestimmt sein, ohne deshalb mißgebildet zu werden. So kann innerhalb normaler Grenzen bei verschiedenen Menschen doch z. B. der Reichtum des seelischen Lebens, das der Bezirkstrieb dem eigenen Leibe zuzuwenden sucht, die Art und der Umfang der Macht und Herrschaft über den Leib, der leiblichen Einwirkungen, der leiblichen Leistungen, auf die er hindrängt, dann die Art und der Umfang der leiblich-sinnlichen Güter und Übel, die für die Seele in Betracht kommen, noch sehr verschieden sein. Ebenso sind auch normale Verschiedenheiten in der Art und dem Umfang der Distanzherrschaft, die das freitätige Ich über den leiblichen Seelenbezirk ausübt, und in der Art der Unterordnung des freitätigen Ich unter die als verbindlich erkannten Forderungen zuzulassen. Hier liegt einer der Fälle vor, wo man sich vor der Unduldsamkeit gegen berechtigte Verschiedenheiten hüten muß.

Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß auch im leiblichen Seelenbezirk gewisse Mißbildungen vorkommen können. Solche liegen z. B. dann vor, wenn der Trieb nach leiblich-sinnlichen Gütern und gegen leiblich-sinnliche Übel übermäßig stark ist, oder wenn das seelische Wirken auf den Leib gewalttätig oder schwächlich und ungeschickt ist; oder wenn das Gewissen in bezug auf das Verhalten zum eigenen Leib überspitzt oder stumpf ist; oder wenn das frei-

tätige Ich der Sklave der leiblichen Triebe und Bedürfnisse ist; oder wenn das freitätige Ich etwa gegen die verbindlichen Forderungen, die von ihm verlangen, daß es für ein bestimmtes Aussehen, für Reinlichkeit, Haltung, Benehmen, Gesundheit, Kraft und Gewandtheit des eigenen Leibes sorgt, widerspenstig und ungehorsam ist. In diesen Fällen hat die Duldsamkeit also ihre Grenzen.

Es gehört selbstverständlich zur Vollauszeugung des leiblichen Seelenbezirks, daß auch seine kognitiven Organe entsprechend ausgebildet sind. Wie schon gesagt, müssen die eigenartigen Wahrnehmungsorgane, die notwendig sind, um den eigenen Leib und seine Zustände und Vorgänge von innen her zu erfassen, genügend ausgebildet sein. Sie müssen so funktionieren, daß dauernd ein gewisses Innesein des eigenen Leibes, seines jeweiligen Zustandes, seiner Lage, seiner Stellung, seiner Bewegungen und seiner leiblichen Lebensäußerungen vorhanden ist. Innerhalb einer normalen Breite können diese Organe aber bei verschiedenen Menschen noch sehr verschieden gebildet sein. So kann das Innesein des eigenen Leibes verschieden hell, verschieden stark differenziert und verschieden umfangreich sein. Aber nach zwei Richtungen kann auch hier eine Mißbildung vorliegen: einmal, wenn das Innesein des eigenen Leibes zu schwach und zu undifferenziert ist, und ein andermal, wenn die innere Wahrnehmung des eigenen Leibes und dessen, was in oder an ihm ist und geschieht, einen zu großen Raum in der Seele beansprucht.

Das Gedächtnis des leiblichen Seelenbezirks muß in der Vollauszeugung so beschaffen sein, daß es alle bedeutsamen Erfahrungen und Erkenntnisse über den eigenen Leib, sein Verhalten und seine Schicksale behält. Es ist eine Mißbildung, wenn das Gedächtnis immer wieder solche Erfahrungen und Erkenntnisse vergißt. — Die Phantasie muß im leiblichen Seelenbezirk imstande sein, gewisse mögliche Veränderungen des eigenen Leibes und seines Verhaltens in der eigentümlichen Weise zur lebhaften Vorstellung zu bringen, wie es bei ihnen angemessen ist. Es ist eine Unbildung der Phantasie, wenn sie nicht fähig ist, den eigenen Leib und sein Verhalten auch anders vorzustellen, als sie wirklich sind. — Der Verstand muß im leiblichen Seelenbezirk richtige, von Affekten und Triebregungen ungetrübte Erkenntnisse über den eigenen Leib, über ihn als Daseinsgrundlage, Vermittler und Repräsentanten der Seele gewonnen haben

und weiter gewinnen können. — Und die Vernunft muß im leiblichen Seelenbezirk das Wesen, die Idee und die Wesenswerte des eigenen Leibes und seines Verhaltens kennen und erfassen können.

In der Idee müssen auch die axiologisch-affektiven Organe des leiblichen Seelenbezirks eine bestimmte Ausbildung erreicht haben. Die axiologischen Organe müssen zu einer ungetrübten und richtigen Wertschätzung des eigenen Leibes, seiner Beschaffenheiten, seiner Teile und Glieder, seiner Vorgänge und Funktionen, seiner Triebe und Bedürfnisse fähig sein sowohl was ihren Eigenwert, als auch was ihren Bedeutungswert für die Seele betrifft. Sie sind dagegen ungebildet und mißgebildet, soweit sie zu Überschätzungen oder zu Unterschätzungen des Eigenwertes und des Bedeutungswertes des eigenen Leibes, seiner Teile und seiner Regungen neigen, und sie sind erst recht mißgebildet, wenn sie pervers funktionieren, wenn sie also das Schlechte und Häßliche für gut und schön und das Gute und Schöne für schlecht und häßlich halten. Ungebildet sind sie auch, wenn sie affektgetrübt sind, oder wenn ihnen z. B. das jeweils Dringlichste als das an sich Wertvollste erscheint.

Die Gefühlsorgane sind in voller Auszeugung so beschaffen, daß sie in ihren Gefühlsregungen den Eigenwerten und den Bedeutungswerten des Leiblichen, auf das sie sich beziehen, angemessen sind. Sie sind dagegen mißgebildet, wenn sie stumpf sind, wenn sie weder auf das Wertvolle und Schöne, noch auf das Unwertvolle und Häßliche am eigenen Leib und seinem Verhalten entsprechend reagieren. Sie sind aber auch dann mißgebildet, wenn sie überempfindlich für das leiblich Wertvolle und das leiblich Unwertvolle sind, wenn sie sich also über leibliche Güter mit übermäßiger Freude und über leibliche Übel mit übermäßigem Leiden aufregen.

Die stellungnehmenden Organe sind im leiblichen Seelenbezirk voll ausgebildet, wenn sie zur rechten inneren Einigung, Sonderung und Entgegensetzung zu dem eigenen Leiblichen führen. Die rechte Stellungnahme ist diejenige, in der die Seele in übergeordneter, herrschender und befristeter Stellung zum Leib bleibt und die den objektiven Werten und Unwerten des betreffenden Leiblichen angemessen ist. Eine Seele, die sich dem eigenen Leiblichen untergeordnet, dienend und unbefristet vereint, oder die sich sklavenhaft dem eigenen Leiblichen entgegensetzt, ist in ihrem leiblichen Seelen-

bezirk mißgebildet. Ebenso eine Seele, die zu dem eigenen Leiblichen eine wertunangemessene oder wertverkehrte Stellung nimmt, also eine Seele, die sich mit dem Wertvollen am eigenen Leibe übermäßig innerlich vereint oder zu dem Unwertvollen sich übermäßig entgegensetzt, oder die sich sogar dem Wertvollen entgegensetzt und sich mit den leiblichen Unvollkommenheiten innig vereint.

Analoges gilt für die Vollauszeugung der Gesinnungsorgane im leiblichen Seelenbezirk. Auch sie müssen so beschaffen sein, daß sie solche Liebes- und Haßregungen produzieren, die den Werten und den Unwerten des Leiblichen angemessen sind. Sie sind dagegen ungebildet oder mißgebildet, wenn sie dem Leiblichen mit übermäßiger Liebe oder mit übermäßigem Haß begegenen; sie sind verdreht gebildet, wenn sie das Gute und Schöne im Leiblichen mit Haß, das Schlechte und Häßliche dagegen mit Liebe bestrahlen.

In dem vollendeten leiblichen Seelenbezirk müssen nun alle seelischen Organe, nämlich die praktisch-nomologischen, die kognitiven und die axiologisch-affektiven, so zusammenwirken, daß sie diesen Seelenbezirk in stationärer Auszeugung vollendet erhalten. Aber sie müssen auch fähig sein, sich den unvermeidlichen Veränderungen des Leibes und seiner Umgebung gegenüber ausgleichend zu verändern. Schließlich muß der ganze leibliche Seelenbezirk dem allgemeinen, dem speziellen und dem individuellen Wesen der einzelnen menschlichen Seele gemäß gestaltet sein.

Eine menschliche Seele, die nichts weiter als einen leiblichen Seelenbezirk ausgebildet hätte, deren Leben also ganz in den seelischen Regungen aufginge, die auf den eigenen Leib gerichtet sind, wäre offenbar eine gänzlich unvollkommen ausgezeugte Seele. Zu ihrer vollen Auszeugung gehört notwendig zunächst noch ein Seelenbezirk, der sich der umfangreichen Außenwelt zuwendet. Indessen verlangt schon der leibliche Seelenbezirk selbst die Betrachtung des außenweltlichen Seelenbezirks, denn er soll ja auch diesem letzteren dienen. Um zu erkennen, wie er in voller Auszeugung beschaffen ist, muß man Rücksicht nehmen auf seine Beziehung zu dem außenweltlichen Seelenbezirk. Drittens muß aber umgekehrt auch der außenweltliche dem leiblichen Seelenbezirk dienen. Denn um den leiblichen Seelenbezirk fortschreitend und stationär voll auszeugen zu können, muß die Seele sich demjenigen in der Außenwelt zuwenden,

von dem der eigene Leib abhängig ist, und sich zugleich an die umgebenden Menschen richten, die allein imstande sind, ihr bei der Gewinnung der für den leiblichen Seelenbezirk nötigen Erkenntnisse theoretischer, axiologischer und nomologischer Art zu helfen. Aus diesen Gründen müssen wir uns nun der Frage zuwenden, wie denn der außenweltliche Seelenbezirk in der Idee, d. h. in der vollausgezeugt gedachten menschlichen Seele, genauer aussieht.

2. Der außenweltliche Seelenbezirk in der Idee.

Mit dem außenweltlichen Seelenbezirk ist nicht das Seelische gemeint, das in der Außenwelt vorhanden ist, sondern derjenige Teil der Seele, dessen Regungen auf die Außenwelt bezogen sind. Gegenüber dem eigenen Leib, dem der leibliche Seelenbezirk zugewandt ist, zeigt die Außenwelt einen ungleich größeren Umfang und Reichtum. Denn sie umfaßt ja alle die verscheidenen Gegenstandsgebiete, die wir früher unterschieden haben. Die Außenwelt ist für die menschliche Seele ein Ganzes, das auf der Grundlage der Körperwelt im Raum und in der Zeit leibliche und seelische Lebewesen enthält, die sich fortschreitend und stationär auszuzeugen und ihrer Idee gemäß zu erweisen und zu betätigen suchen, und unter denen die Menschen verschiedene soziale Gemeinschaften gebildet und allerlei Kulturprodukte geschaffen haben und schaffen, wie die materiellen wirtschaftlich-technischen, die sozial-juridisch-politischen und die mannigfachen ideellen Kulturgebilde, die sich wieder gliedern in die Sprachen, die Schriften, die literarischen, poetischen, musikalischen, architektonischen, plastischen, malerischen und zeichnerischen Kunstwerke, die verschiedenen Wissenschaften, die Philosophien und die Religionen. Dies ist die Außenwelt, wie sie sich jeder normalen menschlichen Seele im täglichen Leben darstellt, wie sie ihr von jeher erschienen ist und wie sie ihr wohl auch in Zukunft immer erscheinen wird. Jede normale, erwachsene menschliche Seele ist während ihres wachen Lebens mit einem sehr großen Teil ihres Seelenlebens den Gegenständen in diesen verschiedenen Gebieten der Außenwelt zugewandt. Es würde daher völlig sinnlos sein, hier die Außenwelt so einzusetzen, wie sie etwa nach dieser oder jener Philosophie oder nach „dem gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaften“ sich darstellt. Denn, mag die Außenwelt letztlich etwa

nur aus Monaden oder nur aus Atomen oder aus Elektronen bestehen, so läßt sich doch leicht feststellen, daß das tägliche Seelenleben der Menschen, das sich bewußt und intentional auf die Außenwelt bezieht, nur gelegentlich und äußerst selten auch auf Monaden, Atome und Elektronen gerichtet ist, selbst bei denjenigen Menschen, die an jene philosophischen oder naturwissenschaftlichen Lehren glauben. Ja die meisten Menschen wissen überhaupt nichts von Monaden, Atomen und Elektronen. Die Außenwelt besteht für die menschlichen Seelen aus den oben angeführten Gebieten von sehr verschiedenen Gegenstandsarten. Das menschliche Seelenleben wird überhaupt nur dann verständlich, wenn man berücksichtigt, daß es in der Außenwelt diese verschiedenen Gegenstandsgebiete vorfindet.

Der Seelenbezirk, der der Außenwelt zugewandt ist, enthält daher, entsprechend den verschiedenen außenweltlichen Gegenstandsgebieten, eine Mehrheit von Unterbezirken, von denen jeder seine eigene Ausbildung verlangt. In einer vollausgezeugten menschlichen Seele müssen alle diese Unterbezirke des außenweltlichen Seelenbezirks bis zu einer gewissen Vollendung ausgezeugt sein. Fehlt in dem Außenweltbezirk einer Seele etwa der Unterbezirk, der der organischen Welt oder der sozialen Welt oder der kulturellen Welt zugewandt ist, ganz und gar, so ist sie in dieser Hinsicht unvollkommen ausgezeugt oder ungebildet. Dabei kann jedoch die Größe und der Reichtum der einzelnen außenweltlichen Unterbezirke in verschiedenen Seelen, unbeschadet ihrer Vollauszeugung, innerhalb normaler Grenzen noch sehr verschieden sein, so daß es verschiedene normale Gestalten des vollausgezeugten außenweltlichen Seelenbezirks in verschiedenen Seelen gibt. Man muß sich auch hier vor jeder Uniformierung hüten und nicht von jeder menschlichen Seele die gleiche Gestalt des außenweltlichen Seelenbezirks bis ins einzelne verlangen, denn dadurch würde man vielen Seelen Gewalt antun und sie, wenn es gelänge sie so zu gestalten, nicht etwa vollkommen, sondern mehr oder weniger unvollkommen machen.

In den angegebenen Unterbezirken sind, wie z. B. in demjenigen, der auf ideelle Kulturgebilde bezogen ist, wieder kleinere Bezirke, Unterbezirke 2. Ordnung, zu unterscheiden, in dem Beispiel etwa der Bezirk, der auf Künste, von demjenigen, der auf Wissenschaften oder auf Philosophie bezogen ist. Und jeder dieser Unterbezirke

2. Ordnung enthält wieder noch kleinere Bezirke, die z. B. auf die verschiedenen Künste und auf die verschiedenen Wissenschaften bezogen sind, und die wir Unterbezirke 3. Ordnung nennen können. Auch diese Unterbezirke 3. Ordnung können wieder noch kleinere Bezirke in sich schließen, wie z. B. die Bezirke, die sich auf die gegenwärtige oder auf die vergangene Malerei des eigenen Volkes, oder die sich auf die gegenwärtige und die vergangene Malerei anderer Völker beziehen. Es ist aber wohl ohne weiteres klar, daß in den verschiedenen menschlichen Seelen zur Vollauszeugung ihres außenweltlichen Seelenbezirks nicht notwendig auch alle diese engeren Bezirke vorhanden sein und in gleicher Gestalt ausgezeugt sein müssen.

Wie die verschiedenen Gegenstandsgebiete, die in der Außenwelt unterscheidbar sind, doch in ihrer Gesamtheit für die menschliche Seele die eine und einzige Außenwelt bilden, so können wir auch die Gesamtheit der seelischen Organe, die und sofern sie ihre Regungen auf etwas in dieser Außenwelt richten, zu dem einen außenweltlichen Seelenbezirk zusammenfassen, dem dann die eine Außenwelt als bewußtes und intentionales Gegenstück gegenübersteht.

Die menschliche Seele findet die Außenwelt im Raum und in der Zeit zunächst als etwas vor, das unabhängig von ihr existiert. Indem dann die Seele ihren leiblichen Seelenbezirk entwickelt, wird sie von innen her des eigenen Leibes und seiner Bewegungen inne, vereinigt sich mit ihm von innen her in einer bestimmten Weise, nimmt ihn von innen her in Besitz und in Gebrauch, um sich dann durch ihn hindurch der Außenwelt zuzuwenden. Sie findet sich selbst mit ihrem Leib an einer bestimmten Stelle der Außenwelt vor; sie schaut durch „ihre" Augen und durch den Raum in die Außenwelt hinein und auf diese oder jene Dinge und Geschehnisse hin, die darin sichtbar sind. Sie hört durch „ihre" Ohren in diese räumliche Welt hinein und hört darin allerlei Geräusche, Klänge und Sprachlaute. Sie spürt durch „ihre" Haut hindurch die Kälte und Kühle, die Wärme und Schwüle in der Umgebung des Leibes und zuweilen auch die darin stattfindenden Bewegungen der Luft. Sie betastet mit „ihren" Händen die nahen Körperdinge. Sie riecht durch „ihre" Nase die Gerüche, und sie schmeckt mit „ihrem" Mund die Geschmäcke der Gegenstände. Sie bewegt „ihre" leiblichen Glieder, ihre Beine, ihre Arme, ihre Hände, ihren Kopf, ihre Augen und ihre Sprachorgane,

und schließlich auch ihren ganzen Leib, kommt dadurch mit immer neuen Teilen der Außenwelt in seelische Beziehung und erfährt mannigfache Wechselwirkungen zwischen der Außenwelt, ihrem Leib und ihrer Seele. Allmählich enthüllen sich ihr die verschiedenen Gebiete der Außenwelt in größerem oder geringerem Umfange, und sie wendet sich dann mit ihren verschiedenen seelischen Regungen ihnen zu. Und dadurch entwickelt sich in ihr der außenweltliche Seelenbezirk.

Es könnte nun sein, daß die menschliche Seele nur zufällig diese Außenwelt anträfe, ohne innere Notwendigkeit dann dieser Außenwelt, da sie nun einmal da ist, ihre verschiedenen seelischen Regungen entgegenbrächte und dadurch zufällig einen bestimmten außenweltlichen Seelenbezirk ausbildete. Vielleicht könnte die menschliche Seele auch ohne diesen außenweltlichen Seelenbezirk sein und sich ohne ihn vollkommen auszeugen. Aber die Ausbildung eines bestimmt beschaffenen außenweltlichen Seelenbezirks ist für die menschliche Seele in ihrem irdischen Dasein unbedingt notwendig, da sie ohne ihn niemals ihre volle Auszeugung in dieser Welt erreichen könnte.

Eine gewisse Notwendigkeit für die Auszeugung eines außenweltlichen Seelenbezirks ergibt sich schon aus folgender Überlegung. Der Trieb der menschlichen Seele, in dieser Welt dazusein und mit ihr in Wechselbeziehungen zu treten, kann sein Ziel nur durch das Dasein, die Erhaltung und die Betätigung ihres Leibes erreichen. Nun ist für den Leib die umgebende Außenwelt von fundamentaler Bedeutung. Sie ist jedoch nicht ohne weiteres jeweils so beschaffen, daß sie für den Leib, für seine Triebe und seine Bedürfnisse immer zweckmäßig ist. Vielmehr muß die Seele selbst mithelfen, um die umgebende Außenwelt für den Leib zweckmäßig zu gestalten. Sie muß also schon aus diesem Grunde einen außenweltlichen Seelenbezirk von bestimmter Beschaffenheit auszeugen. Aber sie würde doch immer nur eine ärmlich und mangelhaft ausgezeugte Seele sein, wenn ihr außenweltlicher Seelenbezirk nur für den Dienst des Leibes ausgebildet wäre, wenn er also alle die Außenweltgebiete der anorganischen und organischen, der seelischen und sozialen, und der mannigfachen kulturellen Gebilde einzig und allein nach ihrer Bedeutung für den eigenen Leib in Betracht ziehen und mit seelischen Regungen bestrahlen würde.

Die menschliche Seele muß nicht nur um ihres Leibes willen, sondern auch um ihrer selbst willen einen bestimmten außenweltlichen Seelenbezirk ausbilden, wenn sie voll ausgezeugt sein soll. Denn ihr Urtrieb geht darauf hin, sich grade durch Wechselbeziehungen mit der Außenwelt auszuzeugen. Zur Herstellung dieser Wechselbeziehungen müssen aber die dazu nötigen Organe ausgebildet und in Betrieb gesetzt werden, seelische Organe, die ihre Regungen der Außenwelt zuwenden, die also in ihrer Gesamtheit eben den außenweltlichen Seelenbezirk bilden. Da die Außenwelt in ihren verschiedenen Gebieten nicht von selbst schon so ist, wie es für die Auszeugung der Seele am zweckmäßigsten wäre, so zielt der Urtrieb auch darauf hin, sie soweit wie möglich erst so zu gestalten, sie zu kultivieren und Kulturgebilde verschiedener Art in ihr hervorzubringen.

Indessen, nicht nur als Mittel für den Leib und für die Seele ist der außenweltliche Seelenbezirk notwendig, sondern auch an und für sich, denn der Urtrieb geht darauf hin, auch einen bestimmt gestalteten außenweltlichen Seelenbezirk auszuzeugen. Die menschliche Seele will ihrem Wesen nach nicht für sich isoliert da sein, sondern sie will auch mit anderen Wesen, speziell mit anderen Menschen in bestimmter Weise innerlich vereinigt sein, von ihnen aufgenommen werden und Auszeugungshilfe empfangen, sowie auch ihnen Auszeugungshilfe leisten und sich mit ihnen zu bestimmten sozialen Gemeinschaften verbinden und diesen ein förderndes Mitglied sein.

Die Notwendigkeit für die menschliche Seele, einen außenweltlichen Seelenbezirk auszubilden, wird jedoch erst in ganzem Umfange ersichtlich, wenn man die verschiedenen Richtungen überblickt, in denen die Außenwelt für die menschliche Seele Bedeutung hat. Zunächst ist sie das Gebiet, dem sich in weitestem Umfange transitive seelische Regungen zuwenden können. Sie ist also die Hauptgrundlage für die Ausbildung transitiver Organe. Sie ist außerdem das Gebiet, in dem überall eine ungeheure Menge von Gütern und Übeln der verschiedensten Arten vorhanden sind und in Zukunft immer wieder auftreten können. Die Außenwelt bietet weiter der Seele in allen ihren Gebieten einen übergroßen Reichtum an Gelegenheiten zu praktischen Betätigungen und äußeren Leistungen dar. Sie ist

zugleich das Gebiet, in dem vor allem die Mittel und Wege, die Hindernisse und Hilfen für ihre transitive praktische Betätigung und Leistung liegen. Da die Seele an den Ort ihres Leibes gebunden ist, so ist die nähere Umgebung ihres Leibes zugleich der Daseins- und Wohnort der Seele. Ein umfangreiches Streben der menschlichen Seele geht darauf hin, diesen Ort so zu gestalten, daß er ihr selbst und ihrem Leibe angemessen ist. Dazu bedarf sie ihres außenweltlichen Seelenbezirks. Außerdem enthält die Außenwelt die für die menschliche Seele so interessanten anderen Menschen und deren Verhalten, sowie die so wichtigen sozialen Gemeinschaften und deren Verhalten. Und schließlich ist die Außenwelt das Gebiet der äußeren Offenbarung Gottes.

Da nun von der ganzen Außenwelt, die einer menschlichen Seele bewußt gegenübersteht, vor allem dasjenige für sie von Bedeutung ist, was ihr räumlich, zeitlich und persönlich naheliegt, so wird die Seele, wenn sie vollausgezeugt sein soll, notwendig nicht nur einen außenweltlichen Seelenbezirk überhaupt, sondern einen solchen ausgebildet haben müssen, der sich auf das ihr räumlich, zeitlich und persönlich Naheliegende bezieht. Die Ausbildung eines außenweltlichen Seelenbezirks ist also nicht ein zufälliges Geschehen, zu dem die menschliche Seele bloß dadurch angeregt würde, daß sie sich tatsächlich einer Außenwelt gegenüber findet, sondern sie ist etwas, worauf die menschliche Seele von sich aus hindrängt. Aber nicht jede beliebige Gestalt, die der außenweltliche Seelenbezirk unter dem Druck dieses Dranges und der äußeren Einwirkungen tatsächlich gewinnt, ist schon so, wie er der Idee der menschlichen Seele gemäß ist. Es sind daher wieder die Normen zu bestimmen, nach denen sich der außenweltliche Seelenbezirk in der Idee entwerfen läßt. Für die einzelnen Organe des außenweltlichen Seelenbezirks kommen natürlich zunächst wieder die allgemeinen Normen in Betracht, die dem Wesen der betreffenden Organe immanent sind. Was das heißt, sei hier ein wenig verdeutlicht.

Die grundlegenden Organe des außenweltlichen Seelenbezirks sind die kognitiven, und unter diesen wieder diejenigen, durch deren Funktion die Außenwelt überhaupt erst für die Seele da ist. Nun enthält die Außenwelt aber sehr verschiedene Gebiete, und jedes dieser Gebiete bedarf ganz besonderer Organe, durch deren Funktion es

für die Seele überhaupt erst da sein kann. Der außenweltliche Seelenbezirk muß also zunächst alle diese kognitiven seelischen Organe enthalten, die für den Zugang zu den verschiedenen Gebieten der Außenwelt unbedingt nötig sind. Er muß also in der Idee außer denjenigen kognitiven Organen, die das Gebiet der anorganischen Welt eröffnen, auch alle diejenigen enthalten, die das Gebiet der Lebewesen, das der Seelen, das der sozialen und das der kulturellen Gebilde jeweils zugänglich machen. Alle diese kognitiven Organe müssen aber dann richtig funktionieren, d. h. so, daß sie die verschiedenen Außenweltgebiete so geben, wie sie wirklich sind. Die Wirklichkeit und die Wahrheit sind ja, wie wir gesehen haben, überhaupt die Normen für die Auszeugung aller kognitiven Organe, denn diese zielen ihrem Wesen nach auf das Bewußtsein der Wirklichkeit und der Wahrheit. Jene kognitiven Zugangsorgane müssen sich also in der Idee gegenüber allen Gebieten der äußeren Wirklichkeit unbefangen, ungetrübt durch Affekte und Triebregungen, relativ selbständig gegenüber den Meinungen anderer Menschen und kritisch betätigen. Eine menschliche Seele, der die kognitiven Zugangsorgane zu einem jener Gebiete der Außenwelt wirklich vollständig fehlten, oder bei der sie immer noch verzerrend und täuschend funktionierten, wäre insoweit noch unausgezeugt und entspräche nicht ihrer Idee. Auch für die anderen kognitiven Organe, die der Außenwelt zugewandt sind, gelten dieselben immanenten Normen, d. h. das Gedächtnis, die Phantasie, der Verstand und die Vernunft müssen gegenüber allen Gebieten der Außenwelt, also gegenüber der anorganischen Welt, der vitalen, der seelischen, der sozialen und der kulturellen Welt, immer der Wirklichkeit und der Wahrheit gemäß ausgebildet sein.

Für die axiologisch-affektiven Organe sind die maßgebenden Normen in den absoluten und den relativen Werten gelegen, die den Gegenständen, den Geschehnissen und den Taten in den verschiedenen Außenweltgebieten zukommen. Zunächst natürlich für die wertkognitiven Organe. Die menschliche Seele muß in der Idee ihre axiologischen Organe gegenüber der Außenwelt so ausgebildet haben, daß sie auf allen Gebieten, also dem anorganischen, dem vitalen, dem seelischen, dem sozialen und dem kulturellen, immer den objektiven Werten gemäß funktionieren. Auch für die affektiven Organe, d. h. für die Gefühlsorgane, die Organe der inneren Stellung-

nahme und für die Gesinnungsorgane sind die Werte dessen, was da in den verschiedenen Gebieten der Außenwelt ist, geschieht und getan wird, die maßgebenden Ausbildungsnormen. Sie müssen in der Idee so ausgebildet sein, daß sie auf allen Gebieten der Außenwelt immer den dort angetroffenen Werten angemessen sind.

Für die nomologisch-praktischen Organe im außenweltlichen Seelenbezirk sind die Forderungen, die für das eigene Verhalten verbindlich sind, die immanenten Ausbildungsnormen. Für das Verhalten der menschlichen Seele auf den verschiedenen Gebieten der Außenwelt gibt es verschiedene verbindliche Forderungen, die von ihr verlangen, daß sie auf jedem Gebiet etwas Bestimmtes tut und bestimmtes Anderes unterläßt. Die erste Bedingung für die Vollauszeugung der menschlichen Seele ist in dieser Hinsicht daher die, daß sie diese Forderungen in ihrem Inhalt und in ihrer Verbindlichkeit richtig zu erkennen vermag und teils schon erkannt hat. Ihre nomologischen Organe müssen also in bezug auf ihr Verhalten zu den verschiedenen Gebieten der Außenwelt dementsprechend ausgebildet sein. Sie müssen in der Erkenntnis der verbindlichen Forderungen also auch unbefangen, ungetrübt durch Affekte und Triebregungen, kritisch und relativ selbständig funktionieren.

Für die praktischen Organe, also hier für diejenigen, die darauf hinzielen, in den verschiedenen Gebieten der Außenwelt etwas zu realisieren, sind dann die von den nomologischen Organen richtig erkannten verbindlichen Forderungen die maßgebenden Ausbildungsnormen. Der Urtrieb muß sich so differenziert haben, daß seine Partialtriebe im außenweltlichen Seelenbezirk, also der Trieb nach transitiven Leben, nach transitiver Macht, nach transitivem Tun, Wirken und Leisten und der Trieb nach Haben von transitiven Gütern und nach Freisein von transitiven Übeln, gegenüber all den verschiedenen Gebieten der Außenwelt von vornherein gemäß den verbindlichen Forderungen funktionieren. Mit anderen Worten, der Urtrieb muß für alle transitiven Partialtriebe der sie beherrschende, zielsichere und wirkungskräftige Stammtrieb sein. Außerdem müssen die Wirkorgane im außenweltlichen Seelenbezirk so ausgebildet sein, daß sie der Seele bei ihrem Bemühen, auf all den verschiedenen Außenweltsgebieten im Sinne der verbindlichen Forderungen zu

wirken, die rechte Wirkungskraft und die rechte Wirkungsweise darbieten.

Das freitätige Ich zielt im außenweltlichen Seelenbezirk auf eine organisierte Dauerherrschaft und Dauermacht über den ganzen Bezirk. In der Idee muß es diese wirklich erreicht haben. Dazu muß es zunächst mit allen seelischen Organen in allen außenweltlichen Unterbezirken in Kontakt stehen, so daß es deren Beschaffenheiten, deren augenblicklichen Zuständen und Funktionen inne werden und über sie eine bestimmende Macht ausüben kann. Dazu bedarf es wieder der recht ausgezeugten reflexiven Organe sowohl kognitiver als auch praktischer Art. Das freitätige Ich zielt nun schließlich nicht auf eine völlig willkürliche Macht und Herrschaft über den außenweltlichen Seelenbezirk, sondern darauf, dabei auch den Werten der seelischen Organe und ihrer Funktionen, sowie den verbindlichen Forderungen gerecht zu werden, die für sein Verhalten zu dem außenweltlichen Seelenbezirk gelten. In der Idee ist also die Macht und Herrschaft des freitätigen Ich über den außenweltlichen Seelenbezirk so gestaltet, daß sie immer nur gemäß diesen Werten und diesen Forderungen ausgeübt wird. Von der anderen Seite gesehen ist dann das freitätige Ich mit den richtig erkannten verbindlichen Forderungen, und dadurch mit dem Urtrieb, absolut und vorbehaltlos innerlich geeint, es ist ihnen intentional dauernd und gehorsam untergeordnet und dient ihnen frei und tatkräftig.

Die Dauerherrschaft des freitätigen Ich über den außenweltlichen Seelenbezirk schließt selbstverständlich die Herrschaft über alle dessen Unterbezirke ein. Das freitätige Ich herrscht über diese Unterbezirke richtig, wenn es die dazu gehörigen Organe in ihrer rechten Auszeugung und in ihrer rechten Funktionsrichtung hält. Es wäre jedoch offenbar eine unvollkommene Auszeugung der menschlichen Seele, wenn in ihr das freitätige Ich unaufhörlich gleichsam von einem ihrer außenweltlichen Unterbezirke zum anderen laufen müßte, um überall die seelischen Organe durch einzelne ausdrückliche Akte zum rechten Funktionieren zu bringen. Dies wird in der Vollauszeugung immer nur für schwierige Ausnahmefälle vorbehalten bleiben. Im gewöhnlichen seelischen Tageslauf muß dagegen das freitätige Ich diese seelischen Unterbezirke dauernd so in der Hand haben, daß deren seelische Organe unter diesem Herrschaftsdruck

scheinbar von selbst sich richtig erhalten und betätigen. Das freitätige Ich hat in die einzelnen Seelenunterbezirke gleichsam Vervielfältigungen seiner selbst als untergeordnete Instanzen mit den entsprechenden Direktiven eingesetzt. Indem es mit diesen Instanzen aus der Distanz in Herrschaftskontakt bleibt, wird es zugleich frei zum Vollzug von neuen Einzelakten, die in schwierigen Fällen nötig werden, ohne dabei den übrigen außenweltlichen Seelenbezirk aus der Hand zu verlieren. Ist diese Ausbildung erreicht, so besteht in dem außenweltlichen Seelenbezirk eine Harmonie zwischen dem Urtrieb, dem seelischen Selbstgetriebe, den verbindlichen Forderungen und dem freitätigen Ich.

Die Forderung, daß auch im außenweltlichen Seelenbezirk die einzelnen seelischen Organe ihren immanenten Normen gemäß ausgebildet sein müssen, führt nun zu einer weiteren Forderung für die Vollauszeugung dieses Seelenbezirks. Denn die den Organen immanenten Normen, nämlich die Wirklichkeit und die Wahrheit, die Werte und die verbindlichen Forderungen, nehmen gegenüber den verschiedenen Gegenstandsgebieten der Außenwelt einen entsprechend verschiedenen Inhalt in sich auf. Dadurch wird in jedem Unterbezirk des außenweltlichen Seelenbezirks auch die Eigenart des zugehörigen Gegenstandsgebietes zur Norm für die Vollauszeugung der darin enthaltenen seelischen Organe. So müssen z. B. die kognitiven, die axiologisch-affektiven und die nomologisch-praktischen Organe in dem seelischen Unterbezirke, der den anderen Seelen zugewandt ist, der Eigenart dieser Seelen angemessen ausgebildet sein, also in gewisser Weise anders, als wenn sie einem bestimmten Kulturbezirk oder der anorganischen Natur zugewandt sind, wo sie dann wieder der Eigenart dieser Gegenstände angepaßt sein müssen.

Aus der Erkenntnis, daß die verschiedenen Gegenstandsgebiete der Außenwelt nicht isoliert nebeneinander liegen, sondern in mannigfachen realen Beziehungen zueinander stehen, so daß der Eingriff der Seele in eins dieser Gegenstandsgebiete mehr oder weniger weitreichende Folgen für die anderen haben kann, ergeben sich weitere Normen für die Vollauszeugung des außenweltlichen Seelenbezirks. Jeder Unterbezirk dieses Bezirks muß so gestaltet sein, daß er den realen Beziehungen seines Gegenstandsgebietes zu den Gegenstands-

gebieten der anderen Unterbezirke gerecht wird. Oder, anders ausgedrückt, er muß zu den anderen seelischen Unterbezirken in den richtigen Verhältnissen stehen.

Da nun die Außenwelt große Bedeutung für das Dasein des Leibes, für seine vollkommene Auszeugung und Erweisung hat, und da diese Bedeutung in den verschiedenen Gebieten der Außenwelt verschieden ist, so muß der außenweltliche Seelenbezirk in seinen verschiedenen Unterbezirken so ausgebildet sein, daß er überall der Bedeutung des betreffenden Gegenstandsgebietes für den eigenen Leib Rechnung trägt, und dies wieder gemäß dem Eigenwerte und dem Bedeutungswert des Leibes für die Seele. Anders gesagt, der außenweltliche Seelenbezirk muß in bestimmter Weise mit dem leiblichen Seelenbezirk zusammen sich betätigen; sie müssen bei ihren Betätigungen im Verhältnis der absoluten und der relativen Werte ihrer Gegenstände aufeinander Rücksicht nehmen.

Die verschiedenen Gebiete der Außenwelt haben aber auch für die Seele selbst eine größere oder geringere Bedeutung. Die Vollauszeugung des außenweltlichen Seelenbezirks muß dieser Bedeutung der verschiedenen Gebiete für die Seele gemäß sein. Für jeden außenweltlichen seelischen Unterbezirk bildet also die Bedeutung seines Gegenstandsgebietes für die Seele ebenfalls eine Auszeugungsnorm. Die verschiedenen Unterbezirke des außenweltlichen Seelenbezirks werden in der Idee also auch aus diesem Grunde eine verschiedene Auszeugungsgestalt haben. In dieser Hinsicht kann es also verschiedene Unbildungen und Mißbildungen der menschlichen Seele geben.

Zu den genannten Normen tritt nun schließlich noch eine eigenartige Norm für die Vollauszeugung des außenweltlichen Seelenbezirks hinzu. Der außenweltliche Seelenbezirk mit seinen verschiedenen Unterbezirken soll ja nicht für sich sein, sondern er soll einen Bezirk der ganzen menschlichen Seele bilden. In der Idee müssen also die einzelnen Unterbezirke, wie auch der ganze außenweltliche Seelenbezirk eine solche Auszeugungsgestalt haben, wie sie zu der menschlichen Seele ihrer Gattung, ihrer Art und ihrer Individualität nach wirklich paßt. Kein Unterbezirk und erst recht nicht der ganze außenweltliche Seelenbezirk darf in der betreffenden menschlichen Seele eine Unvollkommenheit, etwa eine groteske Auswucherung

oder eine armselige Zurückgebliebenheit ausmachen. Die Angemessenheit an das Wesen der menschlichen Seele ist also, wie für alle Seelenbezirke, auch für den außenweltlichen Seelenbezirk im ganzen und im einzelnen eine weitere Ausbildungsnorm. — Die Erkenntnis, daß ein Teil zu einem bestimmten lebendigen Organismus paßt oder nicht paßt, ist eine eigenartige Erkenntnis, die mehr oder weniger das Richtige treffen und zu der der einzelne Mensch mehr oder weniger kultiviert sein kann. Sie ist an sich keine Werterkenntnis, wenn auch das, was zu einem Ganzen paßt, dadurch einen gewissen Wert bekommen kann. — Die stationäre Selbstauszeugung, die notwendig auch in der vollausgezeugten Seele noch vorhanden ist, muß auch den außenweltlichen Seelenbezirk stationär weiter so auszeugen, daß er immer zu dem Ganzen der menschlichen Seele paßt.

Der Urtrieb, der darauf hinzielt, eine bestimmte menschliche Seele fortschreitend und stationär auszuzeugen, differenziert sich hier in den Trieb, einen außenweltlichen Seelenbezirk von bestimmter Beschaffenheit so auszuzeugen, daß er zu der ganzen Seele paßt und zugleich ihrer Totalauszeugung dienlich ist. Die verschiedenen Partialtriebe, in die sich der Urtrieb auch gegenüber der Außenwelt gliedert, sind hier, wenn der Urtrieb genügend zielsicher und wirkungskräftig geworden ist, von innen her durch die Beziehung auf das Urziel in den rechten Schranken gehalten. Die letzte, wenn auch nicht die einzige Auszeugungsnorm ist auch für den außenweltlichen Seelenbezirk eben der Urtrieb mit dem ihm immanenten Urziel.

Die Außenwelt, in der die menschliche Seele lebt, verändert sich unaufhörlich, wenn sie auch in den Grundzügen immer dieselbe bleibt. In allen Gebieten der Außenwelt, die für die Seele überhaupt vorhanden sind, finden fortwährend auch ohne jedes Zutun der Seele vielerlei Geschehnisse und mancherlei Taten anderer Wesen, besonders anderer Menschen, statt. Außerdem begibt sich die Seele durch Bewegungen ihres Leibes immer wieder an andere Stellen dieser Außenwelt. Soll die Seele vollausgezeugt sein, so muß ihr außenweltlicher Seelenbezirk genügend fähig sein, gegenüber diesen unvermeidlichen Veränderungen in der Außenwelt sich ausgleichend zu verhalten, d. h. imstande sein, sich so zu verändern, daß er gegenüber diesen äußeren Veränderungen doch möglichst seine Vollauszeugung wahrt. — Auch der eigene Leib erleidet im Laufe der Zeit

mannigfache Veränderungen, durch die er auch zur Außenwelt in andere Lagen gerät. Gegenüber diesen unvermeidlichen Veränderungen des eigenen Leibes muß nicht nur der leibliche, sondern auch der außenweltliche Seelenbezirk genügend ausgleichungsfähig sein, d. h. genügend imstande sein, den leiblichen Veränderungen zum Trotz seine Vollauszeugung möglichst zu bewahren. — Die Ausgleichung, von der hier gesprochen wurde, ist von der sog. Anpassung streng zu unterscheiden. Bei der Anpassung gestaltet sich die Seele so, wie es das Äußere verlangt, höchstens in der Rücksicht, daß es dann von dem Äußeren nicht mehr so stark leidet oder von ihm nicht mehr so sehr gehindert wird. Bei der Ausgleichung dagegen gestaltet sich die Seele nicht einfach so, wie es das Äußere verlangt, sondern so, wie es ihr eigener Urtrieb fordert, nur tut sie dies hier dadurch, daß sie die Einflüsse des veränderten Äußeren auf ihre Gestaltung ausgleicht, d. h. so ihnen von sich aus begegnet, daß ihre Vollauszeugung im wesentlichen immer gewahrt bleibt. Die Anpassungsfähigkeit gehört nicht notwendig zur Idee der menschlichen Seele; eine menschliche Seele ist nicht deshalb schon unvollkommen, weil sie sich nicht an alle äußeren Verhältnisse anpassen kann. Vielmehr kann die Anpassung dazu führen, daß die Seele nach verschiedenen Richtungen immer mehr und mehr von ihrem Urwesen abweicht und schließlich durch und durch unvollkommen wird. Dagegen gehört eine gewisse Ausgleichungsfähigkeit gegenüber dem Äußeren notwendig zum Wesen der menschlichen Seele.

Wenn man den außenweltlichen Seelenbezirk der menschlichen Seele in der Idee, d. h. in voller Auszeugung gedacht, zu bestimmen sucht, dann ist man leicht in Gefahr, einen der früher angegebenen Fehler zu begehen, nämlich den einer Überbestimmung der Idee. Man übersieht dann, daß auch eine vollausgezeugte menschliche Seele in ihrem außenweltlichen Seelenbezirk in verschiedenen Fällen noch mannigfach innerhalb normaler Grenzen verschieden ausgebildet sein kann, wie es jener beschränkte Kopf übersah, der öffentlich verkündete, eine menschliche Seele, die nicht lateinisch könne, sei immer ungebildet. Je nach der verschiedenen Art und Individualität einer menschlichen Seele, und je nach den Verhältnissen, in denen sie lebt, wird ihr außenweltlicher Seelenbezirk auch in voller Aus-

zeugung nach verschiedenen Richtungen noch sehr verschieden sein können. Die verschiedenen Gebiete der Außenwelt können den kognitiven Organen in verschiedenem Umfang und in verschiedenem Reichtum gegeben sein. Es kann sich ihnen mehr die Wahrnehmung oder mehr das Denken zuwenden. Innerhalb gewisser Grenzen gibt es ein berechtigtes subjektives Vorziehen dieser oder jener außenweltlichen Gegenstandsgebiete, sogar ein berechtigtes Vorziehen des weniger Wertvollen vor dem Wertvolleren. An was in der Außenwelt und wie sich die Seele daran innerlich bindet, das kann normaliter sehr verschieden sein. Die vollausgezeugten Seelen brauchen nicht mit derselben Energie und nicht auf denselben Gebieten der Außenwelt nach dem Haben bestimmter Güter und nach dem Freisein von bestimmten Übeln zu streben; sie können auch in ihrem Streben nach Tätigkeit, Macht und Leistungen sich mit verschiedener Energie auf verschiedene Gebiete der Außenwelt richten. Sogar das freitätige Ich kann in einer vollausgezeugten Seele noch eine sehr verschiedene Stellung nach beiden Seiten, nach der Seite der verbindlichen Forderungen und nach der Seite der von ihm beherrschten Seele, einnehmen. So kann es sich z. B. in der einen Seele mit den verbindlichen Forderungen in hingebender selbstverständlicher Unterordnung innerlich einen, dagegen in einer anderen Seele in steifem Gehorsam sich unter ihnen beugen und sie nur wegen der Verbindlichkeit in sich aufnehmen. Es kann nach der anderen Seite die Herrschaft über die eigene Seele mit milder Güte oder, in einer anderen Seele, mit strengem Nachdruck ausüben. In der Idee der menschlichen Seele muß also auch der außenweltliche Seelenbezirk so bestimmt werden, daß er die große Mannigfaltigkeit der spezifischen und individuellen Variationen als einen normalen Spielraum zuläßt. Faßt man dagegen den außenweltlichen Seelenbezirk in der Idee zu eng, so wird man notwendig zu ungerechter Beurteilung und zu ungerechter Behandlung vieler einzelner menschlicher Seelen verführt.

Deshalb ist doch nicht jede beliebige Gestaltung des außenweltlichen Seelenbezirks auch eine normale und gesunde. Jenseits des normalen Spielraums liegt vielmehr auch hier die ganze Fülle der seelischen Un- und Mißbildungen. Solche Mißbildungen des außenweltlichen Seelenbezirks sind z. B. in kognitiver Hinsicht die Ver-

kümmerung oder die Auswucherung der Wahrnehmungsorgane, des Gedächtnisses, der Phantasie, des Verstandes; in axiologisch-affektiver Hinsicht die Schwachsichtigkeit und die Unsicherheit der Wertfindungsorgane, die egozentrische Richtung und die Unbeherrschtheit der Gefühlsorgane, die Verwilderung der Gesinnungsorgane, die Verkümmerung oder die Auswucherung der stellungnehmenden Organe; in nomologisch-praktischer Hinsicht die Stumpfheit und Unsicherheit der nomologischen Organe, die Verkümmerung und die Auswucherung der Trieborgane, also des Hab- und Abwehrtriebes, des Leistungstriebes, des Machttriebes, des Tätigkeitstriebes und des Triebes nach transitivem Leben; und schließlich die Mißbildungen des freitätigen Ich, wenn es sich z. B. mit den verbindlichen Forderungen nur widerwillig und mit Vorbehalten eint, oder eine zu schlaffe oder eine gewalttätige Herrschaft über die eigene Seele ausübt. In bestimmten historischen Zeiten breiten sich bestimmte dieser Mißbildungen des außenweltlichen Seelenbezirks besonders weit unter den menschlichen Seelen aus.

3. Der reflexive Seelenbezirk in der Idee.

Der reflexive Seelenbezirk ist derjenige Seelenteil, der der Seele selbst und allem, was in ihr vorfindlich ist, also dem Seelenleben, den seelischen Organen und Bezirken, dem empirischen und dem Urwesen der eigenen Seele zugewandt ist. Wir haben früher die wichtige Erkenntnis gewonnen, daß es nicht nur kognitive Regungen reflexiver Art gibt, sondern daß auch die axiologisch-affektiven und die nomologisch-praktischen Regungen sich reflexiv auf die eigene Seele und ihr Leben richten. In dem reflexiven Seelenbezirk finden sich daher nicht nur kognitive, sondern auch axiologisch-affektive und nomologisch-praktische seelische Organe. Diese Organe sind nicht nur tatsächlich da und sie bilden sich nicht zufällig aus, sondern, da der Urtrieb der menschlichen Seele auf Selbstauszeugung einer spezifisch menschlichen Seele geht und da diese ihrem Wesen nach ein reflexives seelisches Wesen ist, so bilden sich diese Organe bei normaler Auszeugung mit Notwendigkeit aus. Wenn der Urtrieb sein Ziel vollständig erreicht hat, wenn also die Idee der menschlichen Seele realisiert ist, dann ist in ihr auch ein reflexiver Seelenbezirk vorhanden, der dann von dem Urtrieb stationär weiter ausgezeugt

wird. So ist die Ausbildung eines bestimmt beschaffenen reflexiven Seelenbezirks, wie übrigens auch die Ausbildung der anderen Seelenbezirke, nicht etwa eine entbehrliche Luxusbildung, sondern sie gehört notwendig mit zu der allgemeinen Bildung der menschlichen Seele. Einer Seele, in der ein reflexiver Seelenbezirk nicht in bestimmter Weise ausgebildet wäre, würde, wenn sie eine menschliche Seele sein wollte, ein wesentliches Stück der allgemeinen Bildung fehlen. Vollendung ist einer menschlichen Seele ohne einen reflexiven Seelenbezirk vollständig unmöglich.

Da der reflexive Seelenbezirk sich auch auf die anderen Seelenbezirke und deren Organe bezieht, so zieht er damit die übrige Seele mit in den Umkreis der Gegenstände hinein, die für ihr seelisches Leben in Betracht kommen und er ist gleichsam der ganzen Seele übergelagert. Er kann daher auch für die anderen Seelenbezirke sorgen und ihnen dienen, und er muß dies in gewissem Umfange auch wirklich tun, um ihre Vollauszeugung zu ermöglichen. Er ist also auch ein notwendiges Mittel für die Vollauszeugung der menschlichen Seele. Aber er gehört nicht nur als ein notwendiges Mittel, sondern schon an und für sich notwendig zur Struktur einer vollausgezeugten menschlichen Seele.

Indessen genügt es nicht, daß nur überhaupt ein reflexiver Seelenbezirk ausgebildet ist. Zwar ist dann ein wesentlicher Zug der menschlichen Seele verwirklicht, aber es kommt ganz auf die besondere Beschaffenheit des reflexiven Seelenbezirks an, ob er der Idee der vollausgezeugten menschlichen Seele entspricht oder nicht. Es erhebt sich also auch hier die Frage: wie sieht der reflexive Seelenbezirk in der Idee aus?

Die Grundbedingung dafür, daß sich überhaupt ein reflexiver Seelenbezirk ausbilden kann, ist die, daß die Seele einen direkten kognitiven Zugang zu sich selbst und zu ihrem Leben gewinnen kann. Diese Bedingung ist noch nicht dadurch erfüllt, daß die Seele überhaupt kognitive Organe hat. Denn die kognitiven Organe müssen immer der besonderen Art von Gegenständen entsprechen, die sie der Seele offenbaren sollen. So könnten sehr gut die kognitiven Organe für die Erfassung des eigenen Leibes und für die Erfassung der verschiedenen Gebiete der Außenwelt in einer Seele vorhanden sein, ohne daß sie deshalb auch nur im geringsten imstande

wäre, den kognitiven Zugang zu sich selbst und zu ihrem Leben zu erreichen. Vielmehr müssen besondere reflexive kognitive Organe in der Seele vorhanden sein, wenn sie zur Selbstoffenbarung und damit zur Ausbildung eines reflexiven Seelenbezirks gelangen soll.

Für die Vollauszeugung dieses Seelenbezirks gilt natürlich zunächst wieder die Forderung, daß alle seine seelischen Organe ihren immanenten Normen gemäß ausgebildet sind. Die reflexiven kognitiven Organe müssen also so gestaltet sein, daß sie unbedingt der eigenen seelischen Wirklichkeit und in ihren Behauptungen der Wahrheit gerecht werden. Die Organe der reflexiven Wahrnehmung, des Gedächtnisses, der Phantasie, des Verstandes und der Vernunft müssen also kritisch, ungetrübt durch Affekte und Triebregungen und relativ selbständig gegenüber der eigenen Seele und ihren Regungen funktionieren. Die reflexiven axiologisch-affektiven Organe müssen angemessen den wirklichen Werten und Unwerten, die sich in der eigenen seelischen Wirklichkeit finden, funktionieren. Und die reflexiven nomologisch-praktischen Organe müssen so beschaffen sein, daß sie immer gemäß den wirklich verbindlichen Forderungen, die für das Verhalten zur eigenen seelischen Wirklichkeit gelten, ihre reflexiven Regungen gestalten.

Dazu tritt dann die Forderung, daß der reflexive Seelenbezirk in seinen einzelnen Organen auch der Eigenart seines Gegenstandsgebietes gerecht werde, also dem Wesen und der Idee der eigenen Seele und ihres Lebens gemäß funktioniere. Der reflexive Seelenbezirk, der über die übrige Seele hinübergelegt ist, wird also in der Vollauszeugung von sich aus die stationäre Auszeugung und rechte Erweisung der übrigen Seele noch einmal sichern, da dann auch er die Idee der menschlichen Seele zu realisieren sucht. Nun treten aber, wie schon früher hervorgehoben, auch die reflexiven Regungen immerfort von selbst und anfänglich durchaus nicht immer so auf, wie es der Idee der menschlichen Seele entsprechen würde. Solange das freitätige Ich sich jeden Eingriffs in das reflexive Selbstgetriebe enthält, oder solange es sich einfach mit diesem Getriebe gehen läßt, solange verläuft dies durchaus nicht ohne weiteres den Ausbildungsnormen gemäß, die für es gelten. Es genügt auch nicht, daß das freitägige Ich eine gewisse Macht über die eigene Seele ausübt, denn damit hat zwar die Seele eine personale Struktur gewonnen, aber der

reflexive Seelenbezirk noch nicht seine ideale Ausbildung erreicht. Es muß vielmehr das freitätige Ich seine herrschende Macht wieder seinerseits über den reflexiven Seelenbezirk hinüberlegen und so ausüben, daß die seelischen Organe dieses Bezirks in der rechten Auszeugung und in der rechten Funktion erhalten werden. Erst dann hat die personale Seele ihre Vollauszeugung erlangt. Das freitätige Ich hilft dann frei von sich aus mit, daß die seelischen Organe des reflexiven Seelenbezirks sich normgemäß betätigen. Dazu bedarf es andererseits dieser Organe selbst, speziell der reflexiven nomologischen Organe, denn es muß ja nicht nur die Beschaffenheiten und die Werte der eigenen seelischen Wirklichkeit erkennen können, sondern es muß auch vor allem die verbindlichen Forderungen vernehmen können, die für sein Verhalten zur eigenen Seele und zum eigenen Seelenleben gelten. Dabei muß es aber zugleich diese nomologischen Organe so beherrschen, daß es zur richtigen Normerkenntnis gelangt.

Das freitätige Ich hat absolute Macht über sich selbst als dieses Ich und über sein Verhalten; es hängt ganz allein von ihm selbst ab, ob es sich den unwillkürlichen seelischen Regungen hingibt oder sich aus ihnen zurückhält, ob es sich mit ihnen innerlich eint oder sich ihnen entgegensetzt, ob es sie billigt oder sie mißbilligt. Dagegen hat das freitätige Ich, selbst in der vollausgezeugten Seele, keine absolute Macht über die eigene Seele und ihr Leben. Es kann z. B. nicht direkt verhindern, daß in der eigenen Seele überhaupt ein seelisches Leben stattfindet; es kann ebensowenig direkt von sich aus das seelische Leben erzeugen; es ist vielmehr immer darauf angewiesen, daß ohne sein Zutun schon von selbst und reaktiv ein seelisches Leben eintritt. Das freitätige Ich kann auch nicht die eigene Seele mit einem Schlage anders machen, als sie jetzt ist; es kann die empirische Seele nur ganz allmählich und auf Umwegen verändern. Es hat nicht die Macht, eintretende seelische Stürme sofort und direkt zu beseitigen. Es kann vor allem den eigenen Urtrieb weder ändern noch aufheben. Natürlich ist die eigene Seele selbst niemals das Geschöpf des freitätigen Ich, denn sie wird nicht von ihm erzeugt. Vielmehr ist das freitätige Ich selbst ein Auszeugungsprodukt der Seele, ein Auszeugungsprodukt jedoch, das zu einer gewissen Herrschaft über die Seele berufen ist und das an der Vollaus-

zeugung der von ihm nicht erzeugten Seele dauernd mitwirken kann und soll. Denn, wenn die Macht des freitätigen Ich über die eigene Seele und das eigene Seelenleben auch immer eine beschränkte ist, so ist sie deshalb doch nicht nichts, sondern eben eine wirkliche Macht und eine Macht, die ausgedehnt und gesteigert werden kann. Das freitätige Ich kann diese seine Macht gebrauchen, um die Funktionen der eigenen seelischen Organe zu beeinflussen, sie mehr und mehr normgemäß zu gestalten und allmählich die Organe ihrer Vollauszeugung näher zu bringen.

Das freitätige Ich findet eine weitere Schranke seiner Macht in den verbindlichen Forderungen, die von ihm jeweils ein bestimmtes Verhalten verlangen. Zwar ist es in keiner Weise genötigt, diesen Forderungen zu gehorchen. Denn die Forderungen nötigen nicht, und es liegt auch gar nicht in ihrem Sinn, zu nötigen. Sie verlangen vielmehr einen freien Gehorsam. Die Macht des freitätigen Ich, sich so oder so übereinstimmend oder gegensätzlich zu den Forderungen zu verhalten, ist also realiter nicht im geringsten eingeschränkt. Man pflegt hier von moralischer Einschränkung der Freiheit zu sprechen. Aber es gibt doch auch eine reale Schranke für das freitätige Ich gegenüber den verbindlichen Forderungen. Denn wenn diese Forderungen in ihrem Inhalt klar und in ihrer Verbindlichkeit ersichtlich erkannt sind, dann ist es dem freitätigen Ich völlig unmöglich, den Inhalt zu ändern oder die Verbindlichkeit aufzuheben. So oft es auch versucht, den Sinn der Forderungen ins Angenehmere oder Leichtere umzudeuten oder ihre Verbindlichkeit zu zerschmelzen, es erfährt hier immer wieder seine völlige Ohnmacht, und die verbindlichen Forderungen erweisen sich so als reale Machtschranken, trotz aller Fähigkeit des freitätigen Ich, ihnen zuwider zu handeln.

Die seelischen Organe des reflexiven Seelenbezirks müssen nun in der Vollauszeugung nicht nur ihren immanenten Normen und der Eigenart ihres Gegenstandsgebietes, also der eigenen Seele gemäß gebildet sein, sondern sie müssen auch der Bedeutung gerecht werden, die dieses Gegenstandsgebiet für die anderen Gegenstandsgebiete hat. Die eigene Seele und ihre Regungen haben sowohl für den eigenen Leib als auch für die verschiedenen Gebiete der Außenwelt in einem bestimmten Umkreis mannigfache Bedeutung. Da nun nur eine bestimmte Gestaltung des eigenen Leibes und der verschiedenen

Gebiete der Außenwelt der menschlichen Seele angemessen ist, so muß der reflexive Seelenbezirk so gebildet sein, daß er die eigene Seele auch mit Rücksicht auf die rechte Gestaltung des Leibes und der Außenwelt beeinflußt. Den Leib und die Außenwelt recht zu gestalten, ist aber die unmittelbare Aufgabe des leiblichen und des außenweltlichen Seelenbezirks. Mit diesen beiden Seelenbezirken muß also der reflexive Seelenbezirk auch in der rechten Weise zusammenarbeiten.

Auch für den reflexiven Seelenbezirk gilt schließlich noch die allgemeine Auszeugungsnorm, daß er zu der Eigenart und dem Ganzen der menschlichen Seele passen muß. So wichtig die Erfülung dieser Forderung für die Vollauszeugung der menschlichen Seele auch ist, so läßt sich doch nicht viel darüber sagen, weil hierbei die eigenartigen und letzten Erkenntnisse über das Passen und das Nichtpassen von Etwas zu einem Ganzen in Betracht kommen. Es hat keinen Sinn, solche Erkenntnisse, weil sie erkenntnistheoretisch noch nicht legitimiert sind, einfach dadurch als bedeutungslos beiseite zu schieben, daß man sie zu ästhetischen erklärt. Denn an sich sind es theoretische Erkenntnisse und keine Erkenntnisse des Schönen und des Häßlichen.

Um den reflexiven Seelenbezirk in der Idee nicht zu eng zu fassen, ist wieder zu beachten, daß seine einzelnen Organe noch mannigfach variieren können, ohne aus der Idee herauszufallen. So können z. B. die reflexiven kognitiven Organe bei dem einen Menschen mehr zur intuitiven, bei dem anderen mehr zur begrifflichen Erkenntnis neigen. Insbesondere die Erfassung der Idee der eigenen Seele braucht durchaus nicht notwendig in der Form der entfaltenden begrifflichen Erkenntnis zu geschehen, sondern sie kann auch in der Form eines unentfaltenden Totalgriffs vollzogen werden, in dem doch zugleich alle Einzelheiten miterfaßt sind. Die axiologisch-affektiven Organe können ebenfalls im reflexiven Seelenbezirk innerhalb eines normalen Spielraumes bei verschiedenen Menschen verschieden sein. So kann sich z. B. die reflexive innere Einigung das eine Mal mehr dem eigenen Verstande oder der Vernunft, das andere Mal mehr dem Wertfindungsorgan und in einem dritten Falle mehr dem eigenen nomologischen Organ zuwenden. Schließlich lassen auch die nomologisch-praktischen Organe im reflexiven Seelenbezirke verschiedene Vollaus-

zeugungen zu. Die nomologischen Organe, die hier die verbindlichen Forderungen für das Verhalten zu sich selbst zu vernehmen haben, können wieder entweder mehr intuitiv oder mehr begrifflich erkennend funktionieren. Das freitätige Ich kann sich gegenüber der eigenen Seele, so wie sie wirklich ist, mehr oder weniger streng oder mehr oder weniger behutsam verhalten.

Aber trotz aller dieser Verschiedenheiten, die sich innerhalb der Grenze des Normalen halten, gibt es doch auch im reflexiven Seelenbezirk eine Menge möglicher Unbildungen, Mißbildungen und Verkehrtheiten. Eine menschliche Seele, in der die Selbsterkenntnis schwach und getrübt ist, in der besonders von der Idee der eigenen Seele noch keine Ahnung vorhanden ist, erweist sich darin offenbar als ungebildet. Ebenso eine Seele, in der die Selbstwerterfassung immerfort getrübt ist, in der noch die naive Selbstwertaufblähung herrscht und die alles in sich schön und gut findet. Ebenso eine Seele, die noch keinerlei verbindliche Normen für ihr Verhalten zu sich selbst kennt. Pervers oder verkehrt gebildet sind im reflexiven Seelenbezirk die axiologisch-affektiven Organe, wenn sie das Gute schlecht und das Schlechte gut finden, wenn sie zu Ärger, Haß und Entgegensetzung gegen das Gute und zu Freude, Liebe und innerer Einigung mit dem Schlechten in der eigenen Seele führen. Verkehrt ist die reflexive Bildung auch dann, wenn sich das freitätige Ich der eigenen Seele, so wie sie gerade ist, unterordnet und ganz und gar hingibt, während es sich zugleich gegen die Idee der eigenen Seele und deren verbindliche Forderungen widerspenstig entgegensetzt. Ebenso aber auch, wenn die affektiven Organe nur blinden Haß und feindselige Entgegensetzung gegen die eigene Seele, so wie sie wirklich ist, erzeugen.

Die Ausbildung des reflexiven Seelenbezirks ist bei den wirklichen Menschen in hohem Grade abhängig von der reflexiven Kultur, die bei den Menschen der näheren Umgebung vorhanden ist. Die psychologische Bildung, die nicht allein durch die gerade herrschende Psychologie bestimmt wird, die Bildung der reflexiven Werterkenntnis und die Bildung des Gewissens in bezug auf das Verhalten zu sich selbst sind es vor allem, die von der näheren Umgebung her auf die einzelnen Seelen angleichend wirken. Die verborgenen und nie geprüften Ansichten über das Wesen der menschlichen Seele und über ihre Stellung in der Welt sind es, die hierher gehören.

4. Der irreale Seelenbezirk in der Idee.

Dieser Seelenbezirk ist dadurch charakterisiert, daß er sich weder irgendwelchen Bestandteilen der realen Außenwelt, noch irgendwelchen Elementen der eigenen seelischen Wirklichkeit, sondern nur irrealen Gebilden zuwendet. Hierher gehören die Mengen, Mannigfaltigkeiten, Zahlen und Ordnungen an und für sich; dann die räumlichen Größen, Formen und Lagen überhaupt; und schließlich die Begriffe, die Gedanken und die Gedankenverbindungen. Indem sich die menschliche Seele mit ihren Organen diesen irrealen Gebilden zuwendet, bildet sie einen eigenartigen Seelenbezirk aus, der gegenüber den anderen Seelenbezirken zwar eine gewisse Blässe und Blutleere, aber zugleich auch eine durchsichtige Zartheit und Feinheit zeigt. Die Ausbildung dieses Seelenbezirks hat Bedeutung für die Klarheit und Sicherheit der Erkenntnis und für die Erkenntnisherrschaft der menschlichen Seele überhaupt. Aber eine gewisse Ausbildung dieses feinen und zarten Bezirks gehört doch schon an und für sich zur vollausgezeugten menschlichen Seele. Würde er ganz fehlen, so würde die menschliche Seele einen wesentlichen Mangel zeigen.

Zur Vollauszeugung dieses irrealen Seelenbezirks gehört zunächst, daß seine kognitiven Organe ihren immanenten Normen und der Eigenart der irrealen Gegenstände gemäß ausgebildet sind. In diesem Bezirk kann es keine seelischen Sinnesorgane geben, weil die zugehörigen Gegenstände in keiner Weise sinnlich wahrgenommen werden können. Es bedarf der Denkorgane und der eigentümlichen mathematischen und logischen Phantasie, damit die Seele überhaupt zu diesen irrealen Gegenständen gelangen kann. Es bedarf des Gedächtnisses für diese eigenartigen Gebilde, und es bedarf des Verstandes, um über diese Gegenstände wirkliche Erkenntnis zu gewinnen.

Für die axiologisch-affektiven Organe scheint es in diesem Bezirke zunächst gar keine Betätigung zu geben. Da jedoch diese irrealen Gebilde zum mindesten verschiedene Schönheitswerte zeigen, da Zahlen und Ordnungen, räumliche und gedankliche Gebilde mehr oder weniger schön, fein und elegant oder mehr oder weniger häßlich, grob und plump sein können, so ist Gelegenheit zur Ausbildung der axiologischen Organe gemäß den Werten der irrealen Gebilde vor-

handen. Es ist z. B. eine Unbildung der axiologischen Organe im irrealen Seelenbezirk, wenn etwa die Zahl 13 als eine besonders unwertvolle, die Zahlen 7 und 10 an sich als hervorragend wertvoll betrachtet werden; oder wenn jeder Sinn für die Feinheiten und Plumpheiten der Gedankeng bilde fehlt. Da nun die menschliche Seele allem, was Wert oder Unwert hat, auch ihre Gefühle, ihre Stellungnahmen und ihre Gesinnungsregungen zuwenden kann, so müssen auch ihre affektiven Organe im irrealen Seelenbezirk so beschaffen sein, daß sie den Werten und den Unwerten der irrealen Gegenstände gemäß funktionieren. Doch wird das Leben der affektiven Organe in diesem Seelenbezirk immer ein kleines und schwächliches sein.

In dem irrealen Seelenbezirk kann es keinerlei Betätigung für praktische Organe geben, denn die mathematischen und die logischen Gegenstände können weder Wirkungen ausüben noch Wirkungen empfangen. Weder der Hab- und Abwehrtrieb noch der Leistungstrieb noch der Tätigkeits- und der Machttrieb können sich auf irreale Gegenstände richten. Das nomologische Organ kann sich daher hier nur auf das kognitive und auf das axiologisch-affektive Verhalten zu den irrealen Gegenständen beziehen. Und für das freitätige Ich besteht in diesem Bezirk nur die Aufgabe, die kognitiven mathematischen und logischen Organe und die axiologisch-affektiven Organe gegenüber den irrealen Gegenständen in die rechten Funktionen zu versetzen und darin zu halten.

Der irreale Seelenbezirk ist also auch in der Vollauszeugung ein relativ kleiner und an seelischem Leben armer. Wenn eine menschliche Seele sich ganz in ihren irrealen Seelenbezirk zurückzieht, dann wird ihr seelisches Leben zwar sanfter und beruhigter, weil es von allen Nöten und Sorgen des wirklichen Daseins befreit wird, aber es wird auch armselig und blutleer. Je mehr der irreale Seelenbezirk in einer menschlichen Seele vorherrscht, um so mehr verkümmert die übrige Seele und kann ihre Vollauszeugung nicht mehr erreichen. — Diese Stille und diesen Frieden der verkümmerten Seele suchen manche Menschen dadurch auszuweiten, daß sie auch gegenüber der wirklichen Welt eine Entrealisierung durchzuführen suchen; sie „klammern" auch im täglichen Leben die Realität der Außenwelt „ein", oder sie geben der Welt den Anschein einer bloßen Erscheinung. Dadurch berauben sie zwar die Welt der aufregenden Wirkungen,

denn das Nichtreale übt ja einen unvergleichlich schwächeren Einfluß auf die Seele aus als das Reale, aber sie berauben sich damit auch selbst und steuern der seelischen Verkümmerung entgegen.

5. Der religiöse Seelenbezirk in der Idee.

Der religiöse Seelenbezirk ist derjenige Teil der menschlichen Seele, der mit seinen seelischen Organen Gott als dem letzten Seins- und Wesensgrund ihrer selbst und der ganzen übrigen Welt zugewandt ist. Die Ausbildung dieses Seelenbezirks ist ebenfalls wieder keine entbehrliche Luxusbildung, sondern für die menschliche Seele unbedingt nötig, wenn sie ihre Vollauszeugung erreichen soll. Zunächst gehört er an und für sich notwendig zur Vollgestalt der menschlichen Seele. Denn diese Seele drängt ihrem Wesen nach auch darauf hin, mit ihren seelischen Organen zu dem letzten Seins- und Wesensgrund ihrer selbst und der ganzen Welt zu gelangen und darin erst ihren letzten Halt- und Ruhepunkt zu finden. Sie findet in sich selbst und in der Welt den dauernden Hinweis auf Gott und muß diesem Hinweis folgen, wenn ihr Urtrieb seine letzte Erfüllung erreichen soll. Aber auch für die vollendete Auszeugung der übrigen Seele ist die Ausbildung des religiösen Seelenbezirks notwendig. Denn nur unter seinem Einfluß können die anderen Seelenbezirke ihre vollendete Auszeugung gewinnen. Erst wenn alles unter der Perspektive Gottes betrachtet wird, ist die rechte Seinserkenntnis, die rechte Werterkenntnis und die rechte Sollenserkenntnis sowohl auf dem Gebiete des eigenen Leibes als auch auf den verschiedenen Gebieten der Außenwelt und dem Gebiete der eigenen Seele möglich. Die seelischen Organe in diesen anderen Seelenbezirken gelangen also erst durch die Mithilfe des religiösen Seelenbezirks zu ihren wahren Auszeugungsnormen. Außerdem strömt der ganzen Seele, wenn sie durch die Vollauszeugung ihres religiösen Seelenbezirks die rechte innere Verbindung mit ihrem letzten Seins- und Wesensgrund erlangt hat, ein siegreicher Zuschuß an Auszeugungskraft zu und sichert ihre Vollauszeugung. Eine menschliche Seele, in der überhaupt kein religiöser Seelenbezirk ausgebildet ist, wird daher immer eine gewisse Unbildung und Verkümmerung zeigen.

In der Idee der menschlichen Seele muß aber nicht nur überhaupt ein religiöser Seelenbezirk vorhanden sein, sondern er muß auch eine

bestimmte Auszeugungsgestalt haben. Die einzelnen seelischen Organe dieses Bezirks müssen ihren immanenten Normen gemäß ausgebildet sein und zugleich dem Wesen Gottes, seiner absoluten Wertfülle und seiner fundamentalen Bedeutung für die eigene Person, für die anderen Personen und für die anderen Wesen überhaupt angemessen funktionieren. Die Grundlage, aber auch nur die Grundlage der Ausbildung des religiösen Seelenbezirks ist die richtige Ausbildung der kognitiven Organe, die zunächst imstande sein müssen, den richtigen kognitiven Kontakt mit Gott herzustellen und ihn festzuhalten. Da nun Gott als der an sich existierende, reale Gott gemeint ist, so kann die menschliche Seele den kognitiven Kontakt mit ihm nicht dadurch gewinnen, daß sie bloß ihren Begriff von Gott analysiert, oder daß sie bloß begrifflich denkt, oder daß sie durch bloß schließendes Denken aus anderem Realen auf die Existenz von Gott schließt. Denn sie kann überhaupt zu keinem realen Gegenstande durch Begriffsanalyse oder durch begriffliches und schließendes Denken allein in wirklichen kognitiven Kontakt gelangen.

Nun ist Gott nicht identisch mit der Welt, sondern von ihr als etwas Reales verschieden, wenn auch nicht von ihr absolut geschieden. Ebenso ist Gott auch nicht mit der Seele des Menschen identisch, sondern von ihr verschieden, wenn auch nicht real geschieden. Findet also die Seele den kognitiven Kontakt mit der Welt, so ist sie damit noch nicht ohne weiteres auch in kognitiven Kontakt mit Gott gekommen. Und wenn sie reflexiv kognitiv zu sich selbst gelangt, so hat sie damit noch nicht die kognitive Verbindung mit Gott erreicht. So tief ihre kognitiven Wahrnehmungsorgane auch in die Welt oder in ihr eigenes Innere eindringen mögen, so findet sie in dieser Welt nirgends und in sich selbst niemals Gott selbst vor. Dies beruht nicht auf einer beklagenswerten Unfähigkeit der menschlichen Seele, sondern es ist eine selbstverständliche Unmöglichkeit, da Gott ja nicht das Ganze oder ein Teil der Welt oder der menschlichen Seele ist.

Es mag sein, daß eine menschliche Seele einmal durch einen die Welt transzendierenden Schwung zum direkten kognitiven Kontakt mit Gott, also zu einer übernatürlichen Anschauung von Gott gelangen kann, aber die meisten menschlichen Seelen werden auf diesem Wege Gott vergeblich suchen und dabei immer in Gefahr sein, ihr

vermeintliches Wissen und ihre Phantasiegebilde von Gott plötzlich für eine unmittelbare Anschauung von Gott zu halten. — Ebenso mag es sein, daß eine menschliche Seele dadurch, daß sie sich in Ekstase aus sich selbst hinaus versetzt, in der ungeheueren Leere umherschweifend zufällig zu einer wirklichen Anschauung Gottes gelangt. Aber auch hier sind Selbsttäuschungen sehr naheliegend, und nicht jede menschliche Seele ist fähig zu einer solchen Ekstase, in der Gott wirklich gefunden wird. Wohl aber kann jede normale menschliche Seele auf einem anderen Wege zu einem kognitiven Kontakt mit Gott selbst gelangen.

Dieser natürliche Weg führt durch das Reale, das mit Gott in realem Zusammenhang steht, und durch diesen eigenartigen realen Zusammenhang hindurch zu Gott als dem letzten dauernden Seins- und Wesensgrund alles Realen. Sowohl die Versenkung in die Welt als auch die Versenkung in die eigene Seele müssen, geleitet von der erkannten und festgehaltenen Wesens-Eigenart dieser Welt und dieser Seele, die Seins- und Wesensgründung beider transzendierend verfolgen bis zur Mündung in Gott. Dies ist kein Prozeß des schließenden Denkens, der wesentlich niemals zu Gott selbst gelangen könnte, sondern es ist ein bestimmt fundiertes, vortastendes Kontaktgewinnen mit Gott selbst, und das Resultat dieses Verfahrens ist kein bloßes Denken an Gott, sondern ein, wenn auch mehr oder weniger bloß ahnendes, Schauen Gottes. Daß hierzu ein besonderes religiöses kognitives Organ der menschlichen Seele nötig ist, bedeutet keine Ausnahms-Notwendigkeit für diesen speziellen Fall, sondern gehört zu der allgemeinen Notwendigkeit, daß die menschliche Seele für die Wahrnehmung jedes eigenartigen Gegenstandsgebietes besonderer kognitiver Organe bedarf.

Erst auf der Grundlage eines solchen direkten kognitiven Kontakts mit Gott kann sich die kognitive Seite und dann das Ganze des religiösen Seelenbezirks weiter richtig auszeugen. Denn erst dann können Gedächtnis, Phantasie, Verstand und Vernunft die religiöse kognitive Bildung weiter vollenden, wie es ja analog bei aller kognitiven Bildung gegenüber irgendeinem Gebiet der Realität der Fall ist. Und auch hier wird immer das in direktem kognitivem Kontakt erfaßte reale Wesen Gottes und seiner realen Beziehungen zu allem Wirklichen den letzten wahrmachenden Maßstab für alle anderen kognitiven Funktionen bilden.

Wohl auf keinem Gebiet wird die Erkenntnis so leicht durch Affekte und Triebregungen getrübt wie auf dem religiösen Gebiete. Zur rechten Bildung der kognitiven Organe ist es aber auch im religiösen Seelenbezirk nötig, daß sie weder durch Affekte noch durch Triebregungen in ihren Funktionen getrübt werden. Denn Erkenntnis bleibt Erkenntnis, auch auf religiösem Gebiete. Hier und da mögen affektive Regungen imstande sein, die Erkenntnis des Gegenstandes zu fördern, auf den sie sich beziehen, aber niemals können Erkenntnisakte durch Gefühlsregungen ersetzt oder auf sie gegründet werden. Außerdem müssen die kognitiven Organe im religiösen Seelenbezirk kritisch, d. h. so funktionieren, daß sie sich streng nach den objektiven Bestimmtheiten der Erkenntnisgegenstände richten und alles rücksichtslos ausschalten, was davon abweicht und nicht darauf gegründet ist.

Auf keinem Gebiete der Erkenntnis kann die einzelne menschliche Seele für sich allein eine Erkenntnis von beträchtlichem Umfang gewinnen, sondern überall bedarf sie dazu der ausgiebigen Hilfe und Mitteilung anderer Menschen. Auch auf religiösem Gebiete können die kognitiven Organe ihre volle Auszeugung nicht erlangen, wenn die Seele nicht die Unterstützung anderer Menschen erfährt und entgegennimmt. Freilich darf sie dabei nicht blind und kritiklos verfahren; sie muß möglichst nach selbständiger Einsicht in die Wahrheit des Überlieferten streben und sie muß das einmal als wahr Erkannte streng festhalten, bis möglicherweise eine offensichtlich bessere Einsicht gewonnen wird. — Hieraus und aus der Schwierigkeit der religiösen Erkenntnis überhaupt wird verständlich, daß die Vollendungsstufe, die eine menschliche Seele in der Ausbildung ihrer kognitiven religiösen Organe erreicht, in hohem Grade historisch bedingt ist, also abhängt von der religiösen Kultur, die von den nächststehenden Menschen auf Grund der Menschheitsgeschichte bis dahin erworben worden ist.

Die religiöse Bildung einer menschlichen Seele ist aber noch äußerst mangelhaft, solange nur die religiösen kognitiven Organe in ihr ausgebildet sind. Der Mensch ist noch nicht religiös, er hat noch keine Religion, wenn er bloß Gott erkennt und an Gott glaubt, oder, wie Kant irrtümlicherweise gemeint hat, wenn er bloß Gott als den moralischen Gesetzgeber auffaßt. Vielmehr muß zu der kognitiven Bildung auch im religiösen Seelenbezirk zunächst notwendig die

rechte Ausbildung der axiologisch-affektiven Organe hinzukommen, wenn die Auszeugung vollendet sein soll. Das axiologische Organ muß so gebildet sein, daß es des höchsten Wertes Gottes und seines Tuns dauernd in Ehrfurcht inne ist und sich dabei von allen Schwankungen des veränderlichen eigenen Gefühlszustandes möglichst unabhängig hält. Das Gefühlsorgan muß so beschaffen sein, daß alle Gefühlsregungen, die sich auf Gott richten, immer seinem unvergleichlich höchsten Werte angemessen sind. Das stellungnehmende Organ ist in der Idee so ausgebildet, daß es dauernd eine vorbehaltlose, intentional ewige, vertrauensvolle und demütig hingebende innere Einigung der Seele mit Gott herstellt. Das religiöse Gesinnungsorgan strahlt in der Vollauszeugung auf der Grundlage jener Einigung dauernd eine ehrfürchtig hinaufschauende, demütig hingebende Liebe auf Gott hin.

Aber auch damit wäre die Religiosität der menschlichen Seele noch nicht vollendet. Es müssen vielmehr auch die praktisch-nomologischen Organe die rechte religiöse Bildung haben. Wir haben gesehen, daß der Urtrieb der menschlichen Seele auch darauf hinzielt, eine bestimmte Lebensgemeinschaft der Seele mit Gott herzustellen. Es ist klar, daß in einer vollausgezeugten menschlichen Seele diese Seite des Urtriebs mit voller Kraft wirksam sein und den ganzen religiösen Seelenbezirk in voller Ausbildung fortwährend erneuern muß. Dieser religiöse Trieb führt die Seele dazu, sich kognitiv und axiologisch-affektiv hinzuwenden zu Gott, sich zu Gott zu äußern und sich seinem Willen und Wirken zu öffnen und dauernd geöffnet zu halten. Er drängt darauf hin, auch das nomologische Organ so auszubilden, daß es rein und sicher die Forderungen vernehmen kann, die für das Verhalten der Seele zu Gott verbindlich sind. In der Vollauszeugung hat dann das freitätige Ich den vernommenen Willen Gottes vorbehaltlos und intentional-ewig in sich aufgenommen und sich so weit erkräftigt, daß es ihn gehorsam ausführen kann und daß es über den religiösen und über die anderen Seelenbezirke im Sinne dieses Gehorsams durchgreifend herrschen kann.

Um eine zu enge Vorstellung von dem religiösen Seelenbezirk in der Idee zu vermeiden, muß man wieder beachten, daß er bei verschiedenen Menschen noch in verschiedenen normalen Gestalten vorkommen kann. Schon seine kognitiven Organe können normale Verschiedenheiten zeigen, indem die religiöse Erkenntnis z. B. im

einen Falle mehr die begriffliche, im anderen Falle mehr die intuitive Form angenommen hat. In affektiver Hinsicht kann die innere Einigung mit Gott und die religiöse Liebe sich mit verschiedener Innigkeit auf die verschiedenen Seiten Gottes beziehen. Die nomologischen Organe können mehr oder weniger intuitiv oder begrifflich erkennend funktionieren. Die praktischen Organe können im religiösen Seelenbezirk bei dem einen Menschen mit ruhiger Gelassenheit und Sicherheit, beim andern mit leisem unruhigen Bangen und Zögern funktionieren. Aber auch im religiösen Seelenbezirk gibt es eine Grenze des Normalen und Gesunden, jenseits welcher die religiösen Mißbildungen, Verbildungen und Krankheiten liegen.

Überblickt man die ganze menschliche Seele in der vollen Auszeugung, so tritt ihr ethisch-personaler Charakter deutlich hervor. Sie ist nicht einfach ein Ganzes aus zusammengewachsenen lebendigen Teilen, die bloß tatsächlich in Lebensgemeinschaft stehen. Sondern ihr Urtrieb hat sich in dem freitätigen Ich ein übergeordnetes Lebenszentrum geschaffen, das nun der ganzen Seele die rechte Selbsthaltung gibt und ihren Urtrieb und ihre Urkraft so gerichtet hält, daß die vollendete Selbstauszeugung fortwährend lebendig erneuert wird. Das freitätige Ich überwacht die untergeordneten Instanzen, die es als Ableger seiner selbst in den verschiedenen Seelenbezirken installiert hat und die in ihren Bezirken die laufenden Tagesaufgaben im seelischen Unterstrom richtig erfüllen. Nur in neuen und schwierigen Fällen greift das freitätige Ich selbst ein und entscheidet sie tatkräftig im Sinne der wahren Wesen, Ideen, Werte und Forderungen aller dabei in Betracht kommenden Subjekte und Objekte.

Das freitätige Ich hält die angemessene innere Einigung mit dem Urgrund aller Wesen, mit der Idee der eigenen Seele und mit den anderen Wesen und Ideen aufrecht. Es sichert die richtige Wechselbeziehung der verschiedenen Seelenbezirke miteinander. Es durchleuchtet alle Daseinserkenntnis mit der festgehaltenen Erkenntnis des letzten Daseinsgrundes, alle Werterkenntnis mit der festgehaltenen Erkenntnis des höchsten Wertobjektes, alle Sollenserkenntnis mit der festgehaltenen Erkenntnis des Willens Gottes, der im Keim der eigenen Seele und seinem Urtrieb niedergelegt ist. Dann besteht zwischen dem Urtrieb, der nomologischen Erkenntnis und der Frei-

tätigkeit des Ich eine volle Harmonie. Den unvermeidlichen Veränderungen des eigenen Leibes und der äußeren Lebenslage gegenüber vermag sich die Seele in ausgleichender Reaktion und ausgleichender Freitätigkeit in vollendeter Auszeugung zu erhalten, soweit es geht.

Durch die vorangehende Fixierung der Idee der menschlichen Seele ist nun das Verständnis des menschlichen Seelenlebens noch besser möglich geworden. In den individuellen Keimen der menschlichen Seelen drängen die Urtriebe darauf hin, die entsprechenden Ideen in individuellen Ausprägungen in bestimmten Stufenfolgen fortschreitend und stationär auszuzeugen. Sie suchen Seelen von bestimmter Größe, Gestalt, Stoffbeschaffenheit und bestimmten Lebensfluß zu verwirklichen, in jeder die entsprechenden kognitiven, axiologisch-affektiven und nomologisch-praktischen Organe in den verschiedenen Seelenbezirken angemessen auszubilden und in jeder das angemessene seelische Leben zu entzünden, transitiv und reflexiv eine bestimmte Macht, Wirksamkeit und Leistungsreihe zu erreichen, gewisse Güter zu haben und von bestimmten Übeln frei zu sein, mit anderen Wesen, anderen Menschen und mit Gott in der rechten Lebensgemeinschaft zu leben, und schließlich die ganze Seele in der rechten ethisch-personalen Struktur von innen her zusammenzuhalten.

Die allgemeine Idee der menschlichen Seele ist oben so bestimmt worden, daß sie nicht die Individualitäten ignoriert und vergewaltigt, sondern so, daß sie nach verschiedenen Richtungen solche mannigfachen individuellen Besonderungen zuläßt, die alle innerhalb eines normalen Spielraums liegen. Will man einzelne individuelle Seelen verstehen, so muß man auch die individuelle Gestalt ihrer Idee zu erkennen suchen und sich dabei vor dem Grundfehler hüten, die allgemeine Idee der menschlichen Seele unbemerkt von vornherein nur in einer einzigen individuellen Form an alle Individuen heranzubringen. Jede individuelle Seele will zwar eine vollendete menschliche Seele überhaupt werden und sein, aber sie will dies nur in einer grade ihr angemessenen individuellen Form.

Wenn man die einzelnen wirklichen Seelen verstehen will, muß man außerdem beachten, daß gewisse Unvollkommenheiten in ihrer Auszeugung oft unvermeidlich sind. Die leiblich-seelische Ausstattung, die wir schon früher streng von der Keimangelegtheit der

Seele unterschieden haben, ist bei den meisten menschlichen Individuen mehr oder weniger ungünstig für ihre Selbstauszeugung. Ebenso bedingen die Lebenslagen, in denen die Individuen sich ohne ihr Zutun befinden, daß ihre Auszeugung mehr oder weniger gehindert und abgelenkt wird. Ungünstige Schicksale können jedes Individuum treffen und es verkümmern und verkrüppeln. Die Bildungshöhe der umgebenden Menschen, besonders die historisch bedingte Höhe der gewonnenen Seins-, Wert- und Sollenserkenntnisse setzt gewöhnlich der Auszeugung der unter ihnen aufwachsenden Menschen eine feste Grenze. Speziell auch die psychologische Bildung der Zeit und der historische Stand der Psychologie sind von großem Einfluß auf die Selbstauszeugung der Individuen, indem sie nicht nur die Ausbildung des besonderen reflexiven Seelenbezirks, sondern auch die Auszeugung desjenigen Unterbezirks des außenweltlichen Seelenbezirks mitbestimmen, der sich auf die anderen Seelen richtet. Solange die psychologische Bildung einer Zeit noch unvollkommen ist, wird also eine gewisse Unvollkommenheit der Seelen, die in ihr leben, nicht zu vermeiden sein. Schließlich ist es für die Auszeugung einer bestimmten Seele von besonderer Wichtigkeit, was für eine Art von Seele in ihrer Umgebung vorherrscht und anerkannt wird. Es kann für jede menschliche Seele ein seelisches Klima geben, in dem sie sich nicht voll auszuzeugen vermag. In der Umgebung von lauter nüchternen verstandesmäßigen Seelen wird eine romantische Seele sich nur schwer zu feiner Wertempfindlichkeit und farbenreichem inneren Leben entwickeln können. Oder eine Seele, der es angemessen wäre, in einer zarten und feinen Idylle aufzublühen, wird sich in einer Sphäre des grobkörnigen Arbeits- und Geschäftslebens nicht recht entwickeln können. Und wie soll sich eine Seele voll entfalten können, die zu großzügigem Organisieren und Herrschen bestimmt ist, wenn sie überall nur auf Seelen trifft, die sich mit kleinen ungeordneten Betrieben begnügen? In bestimmten menschlichen Umgebungen werden besonders solche Seelen, die von anderer seelischer Stoffart sind, gar nicht als berechtigt anerkannt. Es wird daher z. B. eine Seele von harter, klarer Stoffnatur unter lauter weichen und trüben Seelen sich nur schwer angemessen erweisen können und ihr So-sein oft unbetätigt und still leidend durch ihr ganzes Leben hindurchtragen. — —

III. Abschnitt.

Das Verständnis der menschlichen Seele.

Überleitung.

Die vorangehenden Untersuchungen zielten darauf hin, das menschliche Seelenleben nicht nur zu erkennen, sondern es auch zu verstehen. Um dieses Verständnis zu gewinnen, wurden die praktischen Zielungen, die das menschliche Seelenleben durchziehen und es in ihrem Sinne bestimmen, zurückverfolgt bis zu den seelischen Trieben, aus denen sie hervorgehen. Die verschiedenen seelischen Triebe erwiesen sich dann als Verästelungen eines einzigen seelischen Urtriebs, nämlich des Triebes, in einer bestimmten Entwicklungsmelodie fortschreitend und stationär die menschliche Seele voll auszuzeugen und in jeweils angemessenen Lebensregungen zu erweisen. Dieser Urtrieb wurzelt, wie sich zeigte, mit einsichtiger Selbstverständlichkeit in der menschlichen Seele. Das Seelenleben des Menschen wird also verstanden, indem man erkennt, daß sich in ihm der Urtrieb, der der menschlichen Seele selbstverständlich ist, mit seinen Asttrieben erweist, betätigt und auf die Förderungen und Erschwerungen seiner Befriedigung verständlicherweise reagiert. Um das so gewonnene Verständnis weiter zu klären, mußte natürlich das Ziel jenes selbstverständlichen Urtriebs aufgehellt werden. Dieses Ziel ist die vollausgezeugte menschliche Seele selbst, die wir die Idee der menschlichen Seele nannten. Es wurde daher diese Idee, also die menschliche Seele in voller Auszeugung, genauer gezeichnet, indem ihre Organe, ihre Seelenbezirke und ihr Aufbau eingehend geschildert wurden. Kennt man so das Ziel des Urtriebs genauer, weiß man, wie das Gebilde im einzelnen und im ganzen aussieht, das er auszuzeugen drängt, dann wird man leichter als vorher das seelische Leben des Menschen in seinen einzelnen Seelenregungen als unmittelbare und mittelbare Erweisung und Reaktion seines seelischen Urtriebs erkennen, also es verstehen können. Es hat nun den Anschein, als ob das damit gewonnene Verständnis schon wirklich abgeschlossen sei, als ob also das menschliche Seelenleben auf Grund der gewonnenen Ergebnisse schon ohne wesentliche Lücke verständlich sei. Indessen, bei

dem Streben nach verstehender Erkenntnis läuft man leicht Gefahr sich vorzeitig mit dem Erreichten zufrieden zu geben. Man muß daher immer prüfen, ob nicht doch noch eine Leerstelle an einem wesentlichen Punkt des erfaßten Verständnisfadens vorhanden ist. In unserem Falle zeigt nun folgende Überlegung, daß das bis jetzt erreichte Verständnis des menschlichen Seelenlebens in der Tat noch nicht abgeschlossen ist.

Mag es nämlich aus dem Wesen der menschlichen Seele einsichtig selbstverständlich sein, daß sie von dem Urtrieb erfüllt ist, also darauf hindrängt, sich zu einem bestimmten seelischen Endgebilde auszuzeugen und als solches angemessen zu leben, und mögen aus diesem Urtriebe verständlicherweise alle anderen seelischen Triebe und schließlich das ganze seelische Leben hervorgehen, so bleibt doch, auch nachdem dieses seelische Endgebilde, eben die Idee der menschlichen Seele, genauer erkannt ist, noch die Frage übrig, ob denn diese Idee selbst sinnvoll und verständlich ist. Es wäre an sich möglich, daß zwar das Dasein des Urtriebs einsichtig selbstverständlich zum Wesen der menschlichen Seele gehörte, daß aber das Ziel dieses Urtriebes sinnlos wäre. Dann würde auch der Urtrieb selbst unverständlich sein, obgleich er der menschlichen Seele selbstverständlich innewohnte. Solange also nicht das Ziel des Urtriebs, die Idee der menschlichen Seele, als sinnvoll erkannt ist, solange besteht noch eine wesentliche Lücke in dem Verständnis des menschlichen Seelenlebens. Schon das Streben nach einem restlosen Verständnis des menschlichen Seelenlebens fordert daher zu seiner Befriedigung, daß man nun auch die menschliche Seele selbst zu verstehen sucht.

Aber selbst, wenn es möglich wäre, das menschliche Seelenleben für sich restlos zu verstehen, so würde eine verstehende Psychologie es nicht unterlassen dürfen zu erforschen, ob denn nicht die menschliche Seele selbst auch ein sinnvolles und verständliches Wesen ist. Die Psychologie überhaupt hat ja nicht nur das Seelenleben, sondern auch die Seele zu erkennen. Der Titel: „Psychologie ohne Seele", der früher auf der Basis einer bestimmten Erkenntnistheorie als ein Ehrentitel gemeint war, ist heute zum Zeichen einer armseligen psychologischen Unfähigkeit geworden. Man sieht heute sogar wieder, daß der eigentliche Gegenstand der Psychologie nicht ein losgelöstes Seelenleben, sondern die Seele selbst als ein lebendiges Wesen ist.

So muß auch die verstehende Psychologie nicht nur das Seelenleben, sondern auch die Seele selbst zu verstehen suchen.

Nun sind in allen systematischen Wissenschaften von Lebewesen, solange nicht ausdrücklich von anomalen und kranken Fällen gesprochen wird, nicht die unvollkommen ausgezeugten, sondern immer die voll ausgezeugten Lebewesen gemeint, wenn man von dem und dem Lebewesen spricht. So ist auch hier mit der menschlichen Seele, um deren Verständnis es sich handelt, die voll ausgezeugte, also die Idee der menschlichen Seele gemeint. Auf jeden Fall hat also die verstehende Psychologie auch die Aufgabe, nach einem Verständnis der Idee der menschlichen Seele zu suchen.

Es ist eine offenbar falsche Theorie, die besagt, wir verständen die menschliche Seele, wenn sie uns bekannt vorkommt. Denn die sog. „Bekanntheitsqualität" kann auch eine gänzlich unverstandene und unverstanden bleibende menschliche Seele bekommen, eben wenn sie uns nur häufiger begegnet. Freilich bildet sich der Mensch leicht ein, er verstehe eine menschliche Seele schon, wenn sie ihm nur genügend bekannt geworden ist. Aber dies ist eben wirklich eine Täuschung; die Bekanntheit schläfert das Verlangen nach Verständnis ein und täuscht ein Verständnis vor. Wer die menschliche Seele wirklich verstehen will, hat sich daher grade vor dieser Täuschung zu hüten.

Es gibt nun verschiedene Wege, auf denen man versuchen kann, die menschliche Seele zu verstehen. Zunächst kann man meinen, man verstehe die menschliche Seele, wenn man erkenne, daß sie für die Erreichung bestimmter Zwecke tauglich oder dienlich sei. Und als solche Zwecke kann man dann entweder die eigenen Zwecke der Seele selbst oder fremde Zwecke ins Auge fassen.

I. Das Verständnis der menschlichen Seele durch Erkenntnis ihrer Tauglichkeit für ihre eigenen Zwecke.

1. Die menschliche Seele strebt, auch in der Idee, danach, auf den verschiedenen Gebieten der Wirklichkeit gewisse Güter zu haben und von gewissen Übeln frei zu sein. Für die Befriedigung dieses Strebens kann sie mehr oder weniger tauglich oder untauglich sein. Wenn nun die menschliche Seele in voller Auszeugung für die Befriedigung

ihres Strebens nach Haben von Gütern und Freisein von Übeln innerhalb der Grenzen, in denen dieses Streben auch für sie noch sinnvoll ist, wirklich tauglich ist, so ist sie insofern selbst sinnvoll und wir verstehn sie, wenn wir diese ihre Tauglichkeit erkennen. Wenn dagegen die menschliche Seele selbst in voller Auszeugung nicht einmal hinreichend tauglich ist, der Befriedigung ihres sinnvollen Strebens nach Haben von Gütern und Freisein von Übeln zu dienen, so ist sie doch offensichtlich kein sinnvolles Gebilde mehr, und sofern wir diese Untauglichkeit erkennen, muß sie uns unverständlich erscheinen. Da nun die menschliche Seele in voller Auszeugung jene Tauglichkeit besitzt, so ist sie ein sinnvolles und verständliches Wesen.

Dieser Versuch, die menschliche Seele zu verstehen, kann jedoch kein volles und letztes Verständnis geben. Denn die menschliche Seele erschöpft sich in voller Auszeugung keineswegs darin, ein taugliches Mittel für die Gewinnung von Gütern und für das Freisein von Übeln zu sein. Weder alle ihre Organe noch alle ihre Bezirke noch ihr Aufbau dienen in ihrer besonderen Beschaffenheit ausschließlich diesen Zwecken. Alles, was an der menschlichen Seele nicht durch die Tauglichkeit für diese Zwecke zu verstehen wäre, würde dann als ein sinnloses Überschuß-Produkt unverstanden bleiben müssen.

Aber auch das Verständnis, das man so von einem kleinen Teil der Seele gewinnt, ist noch kein abgeschlossenes. Es setzt voraus, daß jenes Streben nach Haben bestimmter Güter und nach Freisein von bestimmten Übeln sinnvoll und verständlich ist. Nun haben wir aber früher gesehen, daß dieses Streben nur verständlich ist, soweit es unmittelbar oder mittelbar der vollen Auszeugung der menschlichen Seele dient. Solange also die menschliche Seele in voller Auszeugung nicht selbst schon als ein sinnvolles Wesen erkannt ist, kann jenes Streben nicht verstanden werden. Man kann daher nicht umgekehrt die menschliche Seele durch ihre Tauglichkeit für die Befriedigung dieses ihres Strebens verstehen. Der betrachtete Verständnisversuch führt also zu einer Kreisbewegung ohne jeden Abschluß.

2. Die menschliche Seele strebt auch in voller Auszeugung danach, auf den verschiedenen Gebieten der Wirklichkeit bestimmte Leistungen zu vollbringen. Sie würde daher ein sinnloses Gebilde sein,

wenn sie nicht dazu tauglich wäre, diese Leistungen auch tatsächlich auszuführen. Man wird sie also verstehen, wenn man erkennt, daß sie so beschaffen ist, wie es für den Vollzug dieser Leistungen zweckmäßig ist.

Gegen diesen Versuch erheben sich jedoch gleichartige Einwände wie gegen den oben zuerst betrachteten. Zunächst ist festzustellen, daß in dieser Weise unmöglich die ganze Seele verstanden werden kann. Denn wenn man alles ins Auge faßt, was zu der vollausgezeugten menschlichen Seele gehört, so sieht man, daß sie nicht darin aufgeht, für den Vollzug jener Leistungen tauglich zu sein. Wäre sie zu nichts weiter da, als bloß diese Leistungen zu vollbringen, so könnte sie in mancher Hinsicht ganz anders sein, und manches an ihr könnte völlig fehlen. Es ist also unmöglich, auf diese Weise ein restloses Verständnis der menschlichen Seele zu gewinnen.

Außerdem ist wiederum das so gewonnene Verständnis noch unabgeschlossen. Denn das Streben, auf das man hier zurückgeht, nämlich das Streben, auf verschiedenen Gebieten der Wirklichkeit etwas Bestimmtes zu leisten, muß ja selbst auch verständlich sein, und dies ist wieder nur dann der Fall, wenn und soweit dies Streben direkt oder indirekt der Auszeugung der menschlichen Seele selbst dient, wie aus unseren früheren Untersuchungen über den Leistungstrieb hervorgeht. Schließlich führt demnach auch dieser Versuch in einen unendlichen Kreislauf zurück, indem man die Seele durch ihre Dienlichkeit für das Leistungsstreben und das Leistungsstreben durch seine Dienlichkeit für die Seele verstehen will.

3. Aus dem Gesagten ist wohl ersichtlich, daß man die vollausgezeugte menschliche Seele auch nicht durch ihre Dienlichkeit für die Befriedigung ihres Tätigkeits- oder ihres Machttriebes verstehen kann. Denn in beiden Fällen wird wieder ein unverstandener Rest der Seele übrig bleiben, und der notwendige Abschluß des Verständnisses würde auch hier nur dann gegeben sein, wenn zuvor die menschliche Seele schon verstanden wäre. Dies ist ebenfalls aus dem ersichtlich, was früher über das Verständnis der seelischen Triebe sich ergeben hat.

4. Noch weniger durchführbar ist der Versuch, die menschliche Seele in voller Auszeugung dadurch zu verstehen, daß man erkennt, wie sie im ganzen und im einzelnen zweckmäßig für ihre Selbst-

erhaltung gebildet ist. Freilich wird man hier sogleich zum Zwecke der Klarheit zwei verschiedene Bedeutungen der „Selbsterhaltung" unterscheiden müssen. Verstehen wir darunter zunächst die Erhaltung der Seele selbst in dieser Welt, dann scheint man die menschliche Seele voll und letztlich verstehen zu können, indem man ihre Tauglichkeit für ihre eigene Erhaltung in dieser Welt erkennt. Aber die Seele brauchte doch wirklich nicht so beschaffen zu sein, wie sie es in voller Auszeugung ist, wenn sie nichts anderes zu tun hätte, als sich in dieser Welt zu erhalten. In primitiver und einseitig ausgewucherter Form würde sie vielleicht dazu sogar viel tauglicher sein. Außerdem müßte die Erhaltung der Seele in dieser Welt ja selbst ein sinnvolles Ziel sein, und dies kann sie nur, wenn die Seele selbst ein sinnvolles Gebilde ist. Auch dieser Verständnisversuch setzt also im Grunde das Verständnis der menschlichen Seele voraus.

Schließlich ist aber jede menschliche Seele, selbst in voller Auszeugung, tatsächlich gar nicht imstande, ihr Dasein in dieser Welt ins Unbeschränkte zu erhalten, sondern jede Seele verschwindet nach relativ kurzer Zeit mit Naturnotwendigkeit aus dieser Welt. Es müßte also dieser Versuch zu dem Ergebnis kommen, daß die menschliche Seele, selbst in vollster Auszeugung, ein durchaus sinnloses und unverständliches Wesen sei, da sie zur Selbsterhaltung im obigen Sinne keineswegs tauglich ist. Andererseits ist doch festzustellen, daß die menschliche Seele ein sinnvolles Wesen sein kann, auch wenn sie nicht imstande ist, ihr Dasein in dieser Welt unbeschränkt, ja sogar nur während der durchschnittlichen Lebensdauer des Menschen, zu erhalten. Denn es hängt ja nicht nur von der Beschaffenheit der Seele selbst ab, wie lange sie ihr Dasein auf dieser Erde zu fristen vermag, sondern ebensosehr von den äußeren Umständen und Verhältnissen und dem Tun anderer Menschen. Für jede sinnvolle Seele kann es Umstände geben, die ihr Leben auf dieser Erde verkürzen. Sie wird nicht dadurch sinnlos, daß sie diesen Umständen nicht zu trotzen vermag.

Wenn man sagt, die Fähigkeit zur Selbsterhaltung gebe der menschlichen Seele erst einen Sinn, so meint man aber meistens nicht die Erhaltung der Seele, sondern die Erhaltung des Leibes oder genauer die Erhaltung des leiblichen Lebens, die für die Seele die einzige sinngebende Leistung sein könne. Besonders in naturwissen-

schaftlichen Betrachtungen begegnet man häufig der Ansicht, die Seele sei auch beim Menschen nur dazu da, dem Leibe zur Erhaltung seines Lebens zu dienen. Man kann demgemäß meinen, man verstehe die menschliche Seele in voller Auszeugung, wenn man erkenne, wie sie im einzelnen und im ganzen zweckmäßig für die Erhaltung des eigenen leiblichen Lebens gebildet sei.

Grade bei derartigen Ansichten kann man am deutlichsten sehen, wie rückständig die Kultur der verstehenden Erkenntnis in unserer Zeit noch ist. Denn man verabsäumt zunächst, was zur Prüfung solcher Ansichten unbedingt notwendig wäre, nämlich sich ein vollständiges und klares Bild von der menschlichen Seele in voller Auszeugung zu machen, wie wir es oben getan haben. Denn sonst würde man sogleich erkennen, daß bloß zur Erhaltung des leiblichen Lebens überhaupt eine viel primitivere und ganz einseitig entwickelte Seele genügen würde, und daß andererseits die wirkliche menschliche Seele einen solchen Überschuß an Seelenbildung zeigt, der für die Erhaltung des Leibes zum mindesten überflüssig, wenn nicht gar schädlich ist, so daß sie erst recht unverständlich erscheinen müßte. (Natürlich ändert sich grundsätzlich an diesen Einsichten nichts, wenn man noch die Zweckmäßigkeit der Seele für die Arterhaltung hinzunimmt.)

Außerdem versäumt man in dieser Ansicht, zu fragen, ob denn die Erhaltung des eigenen leiblichen Lebens ein sinnvolles Ziel für die menschliche Seele sei und worin letztlich dieser Sinn gründe. Wäre nämlich dieses Ziel für die Seele bloß ein tatsächliches und in sich sinnloses, so würde man kein wirkliches Verständnis der Seele gewinnen, wenn man nur ihre Zweckmäßigkeit für dieses sinnlose Ziel erkännte. Der Sinn aber, den die Erhaltung des eigenen leiblichen Lebens für die Seele wirklich hat, gründet letztlich in der Bedeutung, die das leibliche Leben für die Auszeugung der menschlichen Seele in dieser irdischen Welt hat. Nun gibt die Erfassung dieses Sinnes jedoch nur dann ein abgeschlossenes Verständnis, wenn die auszuzeugende menschliche Seele selbst als ein sinnvolles Wesen erkannt ist. Es ist daher unmöglich, den Sinn der menschlichen Seele umgekehrt in ihrer Tauglichkeit für die Erhaltung des leiblichen Lebens zu finden.

Schließlich darf man nicht verfehlen, sich jene Zweckmäßigkeit der menschlichen Seele für die Erhaltung des leiblichen Lebens

etwas genauer anzusehen. Dann erkennt man nämlich, daß sie doch nur in sehr beschränktem Maße besteht. Denn die menschliche Seele ist gar nicht imstande, das Leben ihres Leibes unbeschränkt zu sichern und zu erhalten. Wenn hierin ihr Sinn allein gründen sollte, so müßte sie als ein sinnloses Wesen betrachtet werden. Hat sie aber einen Sinn, so muß er jedenfalls anderswo liegen.

5. In den bisher betrachteten Versuchen, die menschliche Seele zu verstehen, waren es immer einzelne besondere Ziele der Seele, in denen man ihren Sinn zu gründen suchte; so die Gewinnung bestimmter Güter und das Freisein von bestimmten Übeln; der Vollzug bestimmter Leistungen; die Gewinnung, Steigerung und Erhaltung der eigenen Macht; die Selbsterhaltung und die Erhaltung des eigenen Leibes in dieser Welt. Wenn nun alle diese besonderen Ziele nur dadurch ihren letzten Sinn bekommen, daß sie dem totalen Urziel der menschlichen Seele dienen, so liegt es nahe, zu vermuten, daß man die menschliche Seele restlos und abschließend verstehen werde, wenn man ihre Bildung im einzelnen und im ganzen als zweckmäßig für die Erreichung dieses ihres Urziels erkennt. Aber auch diese Vermutung bestätigt sich nicht. Denn die Aufgabe, die hier zu lösen ist, fordert das Verständnis der vollausgezeugten menschlichen Seele. Jenes Urziel ist aber selbst nichts anderes, als die vollausgezeugte menschliche Seele. Solange dieses Urziel nicht verstanden ist, kann daher nichts dadurch letztlich verstanden werden, daß seine Zweckmäßigkeit für die Erreichung dieses Ziels erkannt wird. Erst recht kann man die menschliche Seele selbst nicht dadurch verstehen, daß man sie als zweckmäßig für sich selbst erkennt. Es fragt sich ja grade, ob dieses Ziel einen Sinn hat.

Alle die vorangehend geprüften Versuche und alle nach dem gleichen Prinzip verfahrenden noch möglichen Versuche, die menschliche Seele zu verstehen, scheitern daran, daß die Zwecke der Seele, für die tauglich zu sein ihr erst einen Sinn geben soll, selbst nur dann sinnvoll sind, wenn letztlich die menschliche Seele einen Sinn hat. Diese Versuche können also grundsätzlich nur zu einem scheinbaren, an sich aber leeren Kreisverständnis führen. Die Forschung muß daher notgedrungen eine andere Richtung einschlagen.

II. Das Verständnis der menschlichen Seele durch Erkenntnis ihrer Tauglichkeit für fremde Zwecke.

1. In den Kreisen der Utilitaristen und Eudämonisten pflegt man die menschlichen Seelen nach ihrer Bedeutung für das „Wohl" und das „Wehe" anderer Seelen und leiblicher Lebewesen zu betrachten. Man könnte meinen, diese Betrachtungsweise bilde auch einen sicheren Weg zum Verständnis der menschlichen Seele. Hat nicht die menschliche Seele darin ihren verständlichen Sinn, daß sie der Förderung des Wohles anderer Wesen dient? Und wird man sie nicht ganz und endgültig verstehen, wenn man erkennt, daß sie in voller Auszeugung grade für die Verwirklichung dieses Zieles besonders tauglich ist?

So sehr es aber für gefühlvolle Seelen verlockend sein mag, in dieser Weise die menschliche Seele zu verstehen, für ein klares und gründliches Denken zeigt sich doch, daß auch dieser Versuch aussichtslos ist. Nimmt man zunächst den Ausdruck „fremdes Wohl" in dem unklaren Sinn, den er gewöhnlich hat, so ist festzustellen, daß die menschliche Seele in voller Auszeugung eine Menge von Bildungszügen zeigt, die für die „Förderung fremden Wohles" völlig überflüssig sind, die also insofern eine unverständliche Luxusbildung darstellen würden. So z. B. alle Züge, die bloß zur Eigenkultur der Seele gehören. Niemals wird man also die ganze Seele dadurch verstehen können, daß man ihre Dienlichkeit für die Förderung fremden Wohles erkennt. Stellt man dann die notwendige Frage, ob jener fremde Zweck, also das fremde Wohl, selbst sinnvoll ist, so wird man doch nicht umhin können, genauer zu bestimmen, was mit dem „fremden Wohl" gemeint ist. Denn jedenfalls wird nicht jedes beliebige Wohl irgendeines Wesens sinnvoll sein und nicht so sinnvoll, daß durch seine Förderung die menschliche Seele überhaupt erst ihren Sinn bekommen könnte. Sucht man aber nach demjenigen „fremden Wohl", das hier allein wirklich als sinngebend in Betracht kommen kann, so wird man in der Wahl weiter getrieben bis zu demjenigen fremden Wohl, das entweder in der vollausgezeugten fremden Seele selbst besteht oder wenigstens in ihr seine notwendige Grundlage hat. Und dann erhebt sich von neuem das Problem, das man lösen wollte, nämlich die Frage, ob die fremde vollausgezeugte Seele

denn ein sinnvolles Wesen ist. So läuft auch dieser Versuch schließlich auf ein leeres Kreis-Verständnis hinaus.

2. Mehr als die Zwecke einzelner Wesen scheinen die Zwecke von menschlichen Gemeinschaften sinngebend funktionieren zu können. Mag etwas an und für sich noch so sinnlos sein, sobald nachgewiesen ist, daß es das „Wohl" von Gemeinschaften fördert, scheint es heutzutage selbstverständlich die höchste Sinnfülle zu haben. Es liegt daher heute besonders nahe, den einzigen und letzten Sinn der menschlichen Seele darin zu sehen, daß sie das „Wohl" von Gemeinschaften fördert. Die menschliche Seele wäre nach dieser Meinung dann verständlich, wenn und sofern sie im einzelnen und im ganzen so beschaffen wäre, wie es für die Förderung des Gemeinschaftswohles am zweckmäßigsten ist.

Doch es bedarf wohl keines ausführlichen Nachweises, um zu sehen, daß auf diese Weise sehr vieles an der vollausgezeugten menschlichen Seele unverstanden bleiben müßte, eben alles das, was tatsächlich der Förderung irgendeines Gemeinwohles in keiner Hinsicht dient. Und das Verständnis dessen, was an der menschlichen Seele irgendwie dem Gemeinwohl dient, ist solange nicht abgeschlossen, als man nicht das Ziel, nämlich das Wohl von Gemeinschaften, als sinnvoll erkannt hat. Im täglichen Leben mag man ungeprüft voraussetzen, daß jedes beliebige „Wohl" irgendeiner Gemeinschaft ein sinnvolles Ziel sei; in einer verstehenden Wissenschaft dagegen muß man in jedem Einzelfalle nach dem sinngebenden Grund, und schließlich nach dem letzten einsichtig sinngebenden Grund fragen. Falls es nun so wäre, daß das Wohl von Gemeinschaften nur dann einen Sinn hat, wenn es der fortschreitenden und stationären Vollauszeugung der Gemeinschaftsglieder dient, so würde weiter zu fragen sein, ob die vollausgezeugt gedachten Gemeinschaftsglieder selbst sinnvolle Wesen sind. Man käme also auf die Anfangsfrage zurück und könnte nun nicht wieder damit beginnen, den Sinn dieser Gemeinschaftsglieder in ihrem Nutzen für das Gemeinwohl zu suchen.

Schließlich ist noch zu fragen, ob eine menschliche Seele, die für die Zwecke der sie umgebenden Gemeinschaften gar nicht tauglich ist, nicht trotzdem ein sinnvolles Wesen sein kann. Und diese Frage wird man wohl bejahen müssen, wenn man sich von jeder Befangenheit in der Nützlichkeitsbetrachtung befreit. Der eigentliche Sinn

der menschlichen Seele ist unabhängig von ihrer Nützlichkeit für die Zwecke von Gemeinschaften. Durch diese Nützlichkeit kann die Seele nur einen sekundären Sinn bekommen, der aber nie ihren eigenen Sinn zu ersetzen vermag.

3. Stellt man sich den menschlichen Seelen gegenüber und sucht sie dadurch zu verstehen, daß man ihre Tauglichkeit für fremde Zwecke erkennt, so kann man auf den Gedanken kommen, daß sie vielleicht durch ihre fördernde Beziehung zur Kultur ihren Sinn bekommen. Gleichgültig, ob diese Seelen selbst sich die Förderung der Kultur zum Endzweck machen, oder ob sie ganz andere Ziele verfolgen, so können sie doch durch ihre Beschaffenheit und durch ihr Verhalten tatsächlich die Kultur zu fördern imstande sein. Man kann die Kultur als einen objektiven, überindividuellen und insofern fremden Zweck betrachten. Die Kultur im weitesten Sinne genommen umfaßt sowohl die wirtschaftlich-technische, als auch die sozial-juridisch-politische, als auch die sog. ideelle Kultur, wie die Sprachen, Schriften, Literaturen, Dichtungen, die bildenden Künste, die Musik, die Wissenschaften, die Philosophie und die Religionen. Je nach dem Beruf, dem sich die Menschen gewidmet haben, pflegen sie unter der Kultur nur dieses oder jenes engere Gebiet zu verstehen. In akademischen Kreisen sind es häufig nur die Künste und Wissenschaften, die allein als Kultur gelten. Für die Meinung, die menschliche Seele habe darin ihren Sinn, Kulturleistungen zu vollbringen, ist es jedoch grundsätzlich gleichgültig, wie weit oder wie eng man den Kulturbegriff faßt. Es kommt hier nur darauf an, ob es überhaupt möglich ist, die menschliche Seele in voller Auszeugung restlos und abschließend dadurch zu verstehen, daß man ihre Tauglichkeit für Kulturleistungen erkennt.

Zunächst scheint gar kein Zweifel daran möglich, daß es sinnvoll und letztlich verständlich ist, wenn der Urtrieb der menschlichen Seele darauf hinzielt, in dieser irdischen Welt ein Wesen auszuzeugen, das zur Schaffung der Kultur auf dieser Erde tauglich ist. Denn welchen Sinn sollte die menschliche Seele sonst haben, wozu sollte sie sonst da sein, als allein zu dem Zweck, die Kultur auf dieser Erde zu schaffen. Man gerät geradezu in den Verdacht, kulturfeindlich zu sein, wenn man Zweifel an der Richtigkeit dieser weitverbreiteten Überzeugung äußert.

Es ist nun sicher richtig, daß die menschliche Seele in voller Auszeugung befähigt ist, Kulturleistungen zu vollbringen, und daß sie auch dazu da ist, die Kultur zu schaffen. Aber die Frage ist, ob sie nur zu diesem Zwecke da ist, und ob man sie restlos und letztlich allein dadurch verstehen kann, daß man ihre Tauglichkeit für Kulturleistungen erkennt. Betrachtet man zum Zwecke der Entscheidung dieser Frage die menschliche Seele in voller Auszeugung, so wird es doch zweifelhaft, ob wirklich alles, was man darin findet, nur deshalb einen Sinn hat, weil es der Kulturproduktion dient. Einiges hat überhaupt keine Beziehung zur Kulturschöpfung, anderes ist nicht nur Mittel für sie. Oder ist vielleicht die ethisch-personale Struktur und der religiöse Seelenbezirk, die doch zur vollausgezeugten menschlichen Seele gehören, nur als Mittel für Kulturleistungen sinnvoll? Alles an der menschlichen Seele, das nicht kulturproduktiv wäre, müßte man also unverstanden stehen lassen. — Andererseits zeigt sich doch häufig genug, daß menschliche Seelen, die in hohem Grade kulturproduktiv sind, ihren eigenen Sinn nicht voll und grade entwickelt haben, sondern unvollständig und verwuchert gebildet sind. Ihr Sinn als Kulturschöpfer vermag ihre verkümmerte, verkrüppelte und verwucherte Seele nicht sinnvoll zu machen. Die menschliche Seele hat eben auch abgesehen von ihren Kulturleistungen einen eigenen Sinn.

Das Verständnis der menschlichen Seele durch Erkenntnis ihrer Tauglichkeit für Kulturleistungen setzt außerdem voraus, daß die Kultur selbst einen letztlich begründeten Sinn habe. Das bloße Dasein der immer mehr oder weniger vergänglichen Kulturprodukte auf der Erde ist, für sich genommen, sinnlos. Wenn weder die Erzeugung der Kulturgebilde, noch ihre Wirkungen, der Auszeugung menschlicher Seelen dienten, so würde ihr Dasein auch ewig sinnlos bleiben. Gewinnen sie aber ihren Sinn erst durch ihre Bedeutung für die Auszeugung menschlicher Seelen, so kann nicht umgekehrt der Sinn der menschlichen Seele allein darin liegen, Kultur zu produzieren.

Um alle möglichen ähnlichen Versuche, die menschliche Seele durch Erkenntnis ihrer Tauglichkeit für fremde Zwecke zu verstehen, von vornherein auszuschalten, wird es genügen, die Kritik, die an den drei angeführten Versuchen geübt wurde, allgemein zu gestalten.

Es ergibt sich erstens, daß die menschliche Seele in voller Auszeugung sich nicht darin erschöpft, bloß für die Verwirklichung fremder Zwecke gebildet zu sein. Die menschliche Seele hat zweitens auch abgesehen von ihrer fremddienlichen Zweckmäßigkeit einen eigenen Sinn. Drittens ist immer die Frage nach dem Sinn, und schließlich nach dem letzten Sinn der fremden Zwecke zu erheben und zuzusehen, ob er nicht selbst im Sinn der menschlichen Seele gründet.

Außerdem ist bei diesen Versuchen zu beachten, daß die fremddienliche Zweckmäßigkeit der menschlichen Seele solange ein unverständlicher Zufall ist, als die Seele nicht selbst nach der Verwirklichung der fremden Zwecke strebt, also die fremden Zwecke im Grunde ihre eigenen Zwecke sind. Sucht man aber in dieser Weise die fremddienliche Zweckmäßigkeit verständlich zu machen, so kommt man auf die erste Gruppe von Versuchen zurück, die das Verständnis der menschlichen Seele durch Erkenntnis ihrer Tauglichkeit für ihre eigenen Zwecke erreichen wollten und die wir oben als ungenügend erwiesen haben.

III. Das Verständnis der menschlichen Seele durch Erkenntnis ihres Verhältnisses zu Gottes Willen.

Läßt man Gottes Willen auf einen Zweck gerichtet sein und unterscheidet man den göttlichen Zweck von den menschlichen Zwecken, so gehören die folgenden Versuche zu der vorangehenden Gruppe, insofern auch bei ihnen die menschliche Seele durch ihre Tauglichkeit für einen fremden Zweck verstanden werden soll. Da aber hier, wie sich zeigen wird, durch das Verhältnis Gottes zur menschlichen Seele die Sachlage doch eine eigenartig andere ist, so verdienen die folgenden Versuche eine besondere Betrachtung.

1. In der vollen Auszeugung ist, wie wir bei der Schilderung des religiösen Seelenbezirks in der Idee gesehen haben, die menschliche Seele dauernd für den Willen Gottes geöffnet und ihr freitätiges Ich hat diesen Willen vorbehaltlos und intentional-ewig in sich aufgenommen und sich soweit erkräftigt, daß es ihn gehorsam ausführen kann und tatsächlich ausführt. Insofern die menschliche Seele in voller Auszeugung Gottes Willen erfüllt, stimmt sie also in diesem Sinne mit Gottes Willen überein. Man kann nun meinen, man ver-

stehe die menschliche Seele schon, wenn man diese ihre Übereinstimmung mit Gottes Willen erkennt, wenn man also hierin ihren Sinn findet. Freilich ist dabei vorausgesetzt, daß Gottes Wille sinnvoll ist; aber dies kann man zunächst glauben, auch wenn man es nicht immer einzusehen vermag.

Dieser Versuch ist jedoch für das Streben nach klarer verstehender Erkenntnis ungenügend. Die Übereinstimmung mit Gottes Willen, auf die er das Verständnis der menschlichen Seele stützt, betrifft zunächst nur die Bildung des freitätigen Ich innerhalb des vollausgezeugten religiösen Seelenbezirks. Mit dieser Bildung erschöpft sich aber nicht der ganze religiöse Seelenbezirk, noch erschöpft sich mit dem religiösen Seelenbezirk die ganze vollausgezeugte menschliche Seele. Man könnte also auf diese Weise wohl die religiöse Bildung des freitätigen Ich, nicht aber den ganzen religiösen Seelenbezirk und noch viel weniger die ganze menschliche Seele verstehen. Oder man müßte die ganze übrige Seele als eine unverständliche, sinnlose Zugabe zu dem allein verständlichem religiös gebildeten Willen betrachten und hätte damit auf ein volles Verständnis der menschlichen Seele verzichtet.

Soll die ganze menschliche Seele durch ihre Übereinstimmung mit dem Willen Gottes verstanden werden, so darf eben nicht nur das einzelne menschliche Wollen und dessen Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen in Betracht gezogen werden, sondern die Meinung muß eine ganz andere, nämlich folgende sein. Gott will, daß die von ihm geschaffene menschliche Seele eine bestimmte Beschaffenheit habe; dies ist der hier gemeinte Wille Gottes. Die vollausgezeugte menschliche Seele ist so, wie Gott sie haben will; sie stimmt in diesem Sinne überein mit Gottes Willen. Und die Meinung ist nun: wenn wir erkennen, daß die vollausgezeugte menschliche Seele im einzelnen und im ganzen so ist, wie Gott sie haben will, dann verstehen wir sie restlos und letztlich abschließend.

Sicherlich würden wir so die ganze menschliche Seele verstehen, denn die Übereinstimmung soll ja die ganze Seele betreffen. Und man kann gewiß vertrauensvoll glauben, daß die Seele so, wie Gott sie haben will, ein sinnvolles Wesen, und Gottes Wille also selbst sinnvoll sei. Aber solange man dies nicht selbst eingesehen hat, solange hat man auch noch keine solche verstehende Erkenntnis der mensch-

lichen Seele gewonnen, die wirklich abgeschlossen wäre. Will man ein abschließendes Verständnis gewinnen, so muß man also suchen, den hier in Betracht kommenden Willen Gottes selbst als sinnvoll zu erkennen und nicht bloß daran zu glauben. Diese Erkenntnis ist aber nur dadurch möglich, daß man das Ziel dieses Willens, nämlich die menschliche Seele in voller Auszeugung als ein sinnvolles Wesen erkennt. Und hier wird wieder ersichtlich, daß man sich im Kreise gedreht hat. Man wollte die menschliche Seele in voller Auszeugung restlos und abschließend verstehen. Man versuchte dies dadurch zu erreichen, daß man erkannte, sie ist so, wie Gott sie haben will. Man mußte aber noch verstehen, daß Gott sie so haben will. Und dies war wiederum nur möglich, wenn man die Seele so, wie Gott sie haben will, also die menschliche Seele in voller Auszeugung vorher verstand. Damit kam man aber gerade zu dem Problem zurück, das man hatte lösen wollen.

2. Die Übereinstimmung mit Gottes Willen, durch deren Feststellung man die menschliche Seele in voller Auszeugung verstehen möchte, kann freilich noch in anderen Bedeutungen genommen werden, indem man den Inhalt von Gottes Willen anders faßt, in der stillen Hoffnung, dann vielleicht jene leere, endlose Kreisdrehung zu vermeiden. So kann man etwa sagen: Gott will, daß die Seele des Menschen ihn erkennt, ihn ehrt und ihm dient. Wir verstehen die Seele des Menschen in ihrer vollen Auszeugung, wenn wir erkennen, daß sie mit diesem Willen Gottes übereinstimmt, daß sie also Gott erkennt, ihn ehrt und ihm dient.

Aber auch dieser Verständnisversuch führt nicht zu dem gewünschten Ziel. Denn das Erkennen Gottes betrifft nur die kognitiven Organe des religiösen Seelenbezirks. Und die Ehrung Gottes ist zunächst nur eine Leistung der axiologisch-affektiven Organe desselben Seelenbezirks. Soweit also kann die Übereinstimmung mit Gottes Willen nicht die ganze Seele verständlich machen. Die Bedeutung des Ausdrucks „Gott dienen" hat man sehr verschieden weit gefaßt. Hier müßte der Ausdruck zum mindesten einschließen, daß die Seele des Menschen sich bemüht, eine vollausgezeugte menschliche Seele zu sein, oder sogar, daß sie eine solche ist und sein will. Denn nur dann könnte durch die Übereinstimmung mit diesem Willen Gottes die ganze menschliche Seele verstanden werden. In dieser Deutung aber

schließt der Wille Gottes auch ein, daß die Seele des Menschen eine bestimmte Beschaffenheit habe. Und dieser Versuch wird dann identisch mit dem, den wir oben schon betrachtet haben und der die menschliche Seele dadurch verstehen wollte, daß er erkennt, sie ist in voller Auszeugung so, wie Gott sie haben will.

Auf jeden Fall wäre auch hier das Verständnis nur dann ein abgeschlossenes, wenn wir nicht nur glaubten, sondern auch einsähen, daß Gottes Wille sinnvoll ist, wenn er fordert, daß die Seele des Menschen ihn erkennt, ihn ehrt und ihm dient. Und diese Einsicht ist letztlich nur durch die Erkenntnis zu gewinnen, daß die menschliche Seele mit der Erfüllung dieser Forderungen ein sinnvolles Wesen ist. Auch hier kehrt also das Problem, das man lösen wollte, schließlich ungelöst wieder zurück.

3. Man mag dem Willen Gottes noch einen anderen Inhalt geben, welchen man will, immer wird der Versuch, die menschliche Seele ganz und abschließend dadurch zu verstehen, daß man ihre Übereinstimmung mit Gottes Willen erkennt, mißlingen, und immer wird dabei das Problem, die menschliche Seele als ein sinnvolles Wesen zu erkennen, ungelöst zurückkehren. Es sei dies nur noch an einem möglichen Verständnisversuch dieser Art gezeigt.

Man kann nämlich den Inhalt des göttlichen Willens in bezug auf den Menschen, wie es scheint, alles zusammenfassend, dahin bestimmen, daß die menschliche Seele in und aus Gott leben solle. Eine Seele, die tatsächlich in und aus Gott lebte, würde dann voll und ganz mit dem Willen Gottes übereinstimmen. Meint man nun, der Wille Gottes sei wirklich die letzte und zureichende Grundlage für das Verständnis der menschlichen Seele und er fordere von der Seele nur, daß sie in und aus Gott lebe, so liegt der Gedanke nahe, man verstehe die menschliche Seele schon ganz und gründlich, wenn man erkennt, daß sie in und aus Gott lebt und dadurch mit Gottes Willen übereinstimmt. Da die Seele des Menschen in voller Auszeugung tatsächlich in und aus Gott lebt, so scheint sie schon dadurch ein sinnvolles und verständliches Wesen zu sein.

Aber das Dasein und die Beschaffenheit der verschiedenen Organe und Seelenbezirke, die zur Idee der menschlichen Seele gehören, ebenso ihr Aufbau zu dem eigenartigen Ganzen sind doch nicht restlos dadurch zu verstehen, daß sie von einem Leben in und aus Gott erfüllt

sind. Nur wenn man in den Willen Gottes mithineinnimmt, daß die Seele eben eine vollausgezeugte menschliche sein und als eine solche in und aus Gott leben solle, bestünde überhaupt Aussicht, die ganze menschliche Seele zu verstehen. Aber das so erreichbare Verständnis würde wieder nur dann abgeschlossen sein, wenn vorher der Wille Gottes, also schließlich das, was er will, nämlich die vollausgezeugte menschliche Seele als sinnvoll erkannt und demnach das eigentliche Problem schon gelöst wäre.

IV. Das Verständnis der menschlichen Seele durch Erkenntnis ihrer eigenen Wesensart.

Aus den vorangehenden Untersuchungen geht hervor, daß man die menschliche Seele nicht restlos und abschließend verstehen kann, wenn man bloß auf ihr Verhältnis zu ihren eigenen Zwecken, zu fremden Zwecken oder zu Gottes Willen achtet. Es ist zu vermuten, daß das erstrebte Verständnis seine letzte Grundlage in der menschlichen Seele selbst hat. Wenn sie überhaupt verständlich ist, so muß sie wohl in sich selbst verständlich sein. Wir werden also suchen müssen, ob wir nicht etwas in oder an der menschlichen Seele finden, aus dem sie verstanden werden kann.

1. In der vollausgezeugten Seele des Menschen hat das gesamte Leben eine eigenartige Vollendung erreicht. In ihrem Keimgrund ist der ihr selbstverständliche Urtrieb völlig wach und dauernd erfolgreich wirksam in der stationären Auszeugung aller seelischen Organe in allen Seelenbezirken; zugleich setzt er sie alle fortwährend in den jeweils angemessenen Betrieb. Das von ihm ausgezeugte freitätige Ich ist des Urtriebs, seiner Urziele und Urforderungen deutlich inne und hat seine Macht über die ganze Seele so organisiert, daß es sie im Sinne dieser Urforderungen ausübt und dadurch mithilft, die Seele in dem rechten Aufbau und im rechten Betrieb zu erhalten. Zugleich ist die ausgezeugte Seele in der ihr angemessenen Weise mit anderen Wesen, mit anderen Seelen und mit dem letzten Seinsgrund aller Wesen zu der rechten inneren Lebensgemeinschaft zusammengewachsen und hat ihren letzten, unerschütterlichen Halt und Quellgrund ihres Seins und Lebens in dem letzten Seinsgrund alles Wirklichen gefunden.

Das Leben der vollausgezeugten Seele kommt her von diesem letzten Seinsgrund; es nimmt in ihrem Keimgrund das Wesen der menschlichen Seele in sich auf, drängt im Urtrieb auf Vollauszeugung und Erweisung dieses Wesens und erreicht fortwährend in voller Erfüllung und Befriedigung sein Ziel. Indem die Seele fortwährend ihre Vollauszeugung und angemessene Erweisung erreicht, kehrt die Lebensströmung zugleich erfüllend und befriedigend in den Keimgrund, aus dem sie herkommt, zurück, nicht um da zu enden, sondern um von da auszeugend und erweisend wieder in die ausgezeugte Seele zurückzuströmen. Diese unterscheidbaren Phasen der Lebensströmung folgen aber nicht zeitlich getrennt aufeinander, sondern sie verlaufen gleichzeitig ineinander; das eine Leben strömt gleichzeitig zentrifugal und zentripetal. Es ist ein stehendes Ineinander von Auszeugungs- und Erweisungsströmung und von rückströmender Erfüllung und Neubelebung. Es ist ein seliges Kreisen des seelischen Lebens in sich selbst, aber so, daß aus dem lebendigen Keimgrund stetig neues Leben stationär auszeugend und sich angemessen erweisend emporquillt. Der Urtrieb erreicht durch die Gesamtheit der seelischen Regungen fortwährend sein Urziel und wird dadurch dauernd voll befriedigt.

Es ist nun wohl nicht zu leugnen, daß man ein gewisses Verständnis der menschlichen Seele in voller Auszeugung gewinnt, wenn man die eben geschilderte Eigenart ihres Lebens deutlich erfaßt. Aber dieses Verständnis ist doch wieder kein abschließendes. Man versteht so nur das eigenartige Lebensgetriebe, das in ihr stattfindet. Den im Keimgrund wurzelnden Urtrieb, der dieses ganze Getriebe treibt, hat man dagegen noch unverstanden vorausgesetzt. Man sieht wohl, daß er dauernd auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, daß er unaufhörlich in der Verwirklichung dieses Ziels tätig ist, sein Ziel immerfort erreicht und dadurch beständig voll befriedigt wird. Aber, ob denn das Ziel dieses Urtriebs selbst ein sinnvolles ist, das ist noch eine offene Frage. Könnte jenes vollendete eigenartige Lebensgetriebe nicht auch in einer solchen Seele vorhanden sein, deren Urtrieb auf ein sinnloses Ziel ginge und die also, als verwirklichtes Ziel, selbst sinnlos wäre? Ob solche sinnlosen Seelen mit vollendeten Lebensgetriebe in der Wirklichkeit vorkommen, das ist hier gleichgültig. Schon als bloß gedachte Möglichkeit macht sie uns aufmerksam da-

rauf, daß die deutliche Erfassung des vollendeten Lebensgetriebes in der vollausgezeugten menschlichen Seele noch nicht ein Verständnis der Seele selbst gibt. Zugleich kann man erkennen, daß dieses Lebensgetriebe selbst nicht eher abschließend verstanden werden kann, als bis nicht auch das Ziel, dem es dient, also die vollausgezeugte menschliche Seele als sinnvoll erkannt ist. Statt daß man die Seele des Menschen durch das Verständnis ihres vollendeten Lebensgetriebes verstehen könnte, muß man zuerst die menschliche Seele verstehen, um ihr Lebensgetriebe abschließend verstehen zu können.

2. Wenden wir uns daher nun von ihrem seelischen Leben zu der Betrachtung der vollausgezeugten menschlichen Seele selbst, so ist das erste, was uns als ihre Eigenart entgegentritt, dies, daß die Mannigfaltigkeit dessen, was wir an ihr unterscheiden können, eine Einheit bildet. Natürlich ist damit nicht bloß gesagt, daß wir als außenstehende Betrachter ihre Mannigfaltigkeit zu einem Ganzen zusammenfassen, eine Gedankenspur um sie herumlegen und sie als einen Gegenstand meinen können. Denn dies ist bei jeder Mannigfalkeit möglich und macht nicht eine Eigenart der menschlichen Seele aus. Vielmehr ist eine objektive, der Seele selbst zukommende, nicht eine bloß subjektive Einheit gemeint.

Können wir nun vieleicht die menschliche Seele in voller Auszeugung dadurch verstehen, daß wir erkennen, wie ihre Mannigfaltigkeit eine Einheit bildet und wie ihre Einheit eine Mannigfaltigkeit in sich enthält? — Diese Frage ist nicht ohne weiteres zu beantworten, da nicht klar ist, was mit dem unbestimmten Begriff der „Einheit" hier gemeint ist. Soll ein Verständnis gewonnen werden, so darf zunächst die Einheit keine an sich leere Form sein, die ihren Inhalt erst durch die Mannigfaltigkeit bekäme. Denn dann würden wir bloß erkennen, daß die Mannigfaltigkeit der Seele von einer Einheitsform umfaßt ist, und daß die Einheit eine Mannigfaltigkeit umgrenzt; aber wir würden damit die menschliche Seele noch nicht verstehen. Die Einheit muß vielmehr inhaltlich in sich bestimmt sein oder, besser ausgedrückt, sie muß selbst ein einheitliches „Was" sein.

Außerdem muß die Einheit in diesem Sinne in einem ganz bestimmten Verhältnis zu der Mannigfaltigkeit stehen, die zu ihr gehört. Sie darf z. B. nicht erst durch die Mannigfaltigkeit geschaffen werden, wie ein einheitlicher Zusammenklang durch eine Mehrheit gleichzeitig

erklingender Klänge hervorgebracht wird. Dieses Verhältnis kann schon deshalb hier nicht in Betracht kommen, weil die Einheit der menschlichen Seele nicht durch ihre Teile, Organe und Seelenbezirke geschaffen wird, sondern selbst der tragende Grund ihrer Mannigfaltigkeit ist. Die Einheit der Seele ist also gegenüber ihrer Mannigfaltigkeit das sachlich (nicht zeitlich) Primäre.

Es genügt also in keiner Wese zu sagen, das Verständnis der menschlichen Seele werde dadurch gewonnen, daß man sie als eine Einheit in der Mannigfaltigkeit erkenne. Wo man überhaupt von der Einheit einer Mannigfaltigkeit spricht, muß man sich, wenn man nicht im Dunkeln bleiben will, klar machen, welche Art von Einheit man meint und wie das Verhältnis der Einheit zu der Mannigfaltigkeit zu denken ist. So auch hier. Es soll daher im folgenden diejenige „Einheit in der Mannigfaltigkeit" allmählich genauer bestimmt werden, auf die sich das Verständnis der menschlichen Seele gründen kann.

3. Die menschliche Seele ist ein einheitlicher Organismus. In ihrer Vollauszeugung ist dieser einheitliche Organismus vollendet verwirklicht. Ihre Einheit ist also die spezielle eines Organismus; und sie verhält sich zu ihrer Mannigfaltigkeit in der speziellen Weise, wie sich ein einheitlicher Organismus zu der Mehrheit seiner Teile, Glieder und Organe verhält. Es scheint daher, als ob wir die menschliche Seele so verstehen könnten, wie wir einen Organismus verstehn. Aber wie verstehen wir einen Organismus, z. B. eine Pflanze oder ein Tier?

Nach einer weit verbreiteten Meinung verstehen wir einen Organismus, wenn wir einerseits erkennen, daß und wie jeder seiner Teile sowohl sich selbst als auch seinen anderen Teilen und schließlich dem ganzen Organismus dient; und wenn wir zugleich andererseits erkennen, daß und wie auch das Ganze wiederum seinen Teilen dient. Daß dieses Verständnis aber noch unabgeschlossen ist, wird offenbar, wenn wir die Frage stellen, „wozu" denn die Teile sich selbst, den anderen Teilen und dem Ganzen, und „wozu" das Ganze den Teilen dient. Denn man sieht dann, daß dieses Ziel nicht im Dunkel gelassen werden darf und daß es außerdem als sinnvoll erkannt werden muß, wenn das Verständnis wirklich abgeschlossen sein soll. Auf jene Frage nach dem „Wozu" gibt man nun mit einem gewissen entrüsteten Erstaunen

gern die Antwort: selbstverständlich zur Selbsterhaltung. Daß diese Antwort gänzlich ungenügend ist, brauchen wir hier nicht im allgemeinen nachzuweisen, da wir oben dieselbe Antwort in bezug auf das Verständnis der menschlichen Seele schon geprüft und als unzureichend erkannt haben. Es sei daher hier auf diese Stelle verwiesen (II. Teil, III. Abschnitt, I, 4. S. 383—386).

Wenn man übrigens unter dem „Selbst", das erhalten werden soll, nur das Ganze der zusammenhängenden und zusammenwirkenden Teile des Organismus versteht und wenn man sowohl jeden Teil als auch das Ganze völlig darin aufgehen läßt, bloßes Mittel für die „Selbsterhaltung" zu sein, so hat man damit nicht mehr ein verständliches, sondern ein durchaus sinnloses Gebilde vor sich. Denn es besteht dann ganz und gar aus Mitteln für die Selbsterhaltung und das Selbst, das erhalten werden soll, besteht selbst wieder nur aus diesen Mitteln, ohne daß ein Ziel oder Zweck da wäre, dem alle diese Mittel schließlich dienen könnten. Ein solches Gebilde aus Mitteln bloß für Mittel ohne jedes Ziel ist aber sinnlos.

Auch wenn man erklärt, der Organismus sei mehr als die Gesamtheit seiner zweckmäßig geordneten Teile, er sei eine „Ganzheit", deren Eigenschaften sich nicht aus ihren Teilen und deren Qualitäten ergäben, so wird durch diese bloß formale Bestimmung das Verständnis nicht weiter gefördert. Denn um das Ziel der „Selbsterhaltung" klar zu machen, müßte jene „Ganzheit" auch inhaltlich genauer bestimmt werden. Erst, wenn dies geschehen wäre, könnte und müßte dann die Frage gestellt und beantwortet werden, ob dieses Ziel auch ein sinnvolles ist. Es müßte also der Organismus als Ganzes schon als sinnvoll erkannt sein, wenn das Ziel und die Mittel der Selbsterhaltung als sinnvoll sollen erscheinen können. Man kann nicht umgekehrt den Organismus durch seine Zweckmäßigkeit für seine Selbsterhaltung verständlich machen.

Selbst wenn die Seele des Menschen nichts weiter als ein einheitlicher Organismus wäre, so könnte man sie demnach nicht dadurch verstehen, daß man erkennt, wie jeder ihrer Teile sich selbst, ihren anderen Teilen und dem Ganzen, und wie andererseits das Ganze wieder allen seinen Teilen zweckmäßig zur Selbsterhaltung dient. Denn die Selbsterhaltung ist hier, wie sich früher zeigte, die stationäre Auszeugung der menschlichen Seele selbst. Sie kann nur dann sinnvoll sein, wenn die Seele selbst sinnvoll ist.

Schließlich ist aber noch zu beachten, daß die Seele des Menschen nicht bloß ein einheitlicher Organismus, sondern zugleich ein personales ethisches Wesen ist, in dem das freitätige Ich verbindliche Forderungen vernimmt, ohne ihnen mit Naturnotwendigkeit unterworfen zu sein, und in den seelischen Organismus ändernd eingreifen kann. Die menschliche Seele muß also nicht bloß als Organismus, sondern auch als personales ethisches Wesen verstanden werden.

4. Die Einheit der menschlichen Seele ist nicht eine leere Form; sie ist auch nicht bloß die Einheit von Mitteln, die alle einem und demselben Zweck der Selbsterhaltung dienen; sondern sie muß, wenn aus ihr die ganze Seele wirklich verstanden werden soll, die ganze Seele bestimmend durchdringen. Diese Einheit scheint nun nichts anderes sein zu können als das einheitliche Bildungsgesetz, nach dem die Seele des Menschen gebildet ist. Können wir nicht tatsächlich die menschliche Seele endgültig verstehen, wenn wir ihr Bildungsgesetz erkennen und dann sehen, wie jeder ihrer Teile, wie die Zusammenordnung der Teile und wie der Aufbau der Teile zu dem Ganzen diesem Bildungsgesetz entspricht?

Prüfen wir diese Möglichkeit, so könnte es zunächst Bedenken erregen, daß hier die Erkenntnis des Bildungsgesetzes der menschlichen Seele vorausgesetzt wird. Im allgemeinen wird man freilich die Möglichkeit, das Bildungsgesetz eines Gegenstandes zu erkennen, nicht bestreiten können. Man kann z. B. angesichts eines mehr oder weniger vollkommen gezeichneten Kreises, noch bevor man eine mathematische Formel gewinnt, das Bildungsgesetz des Kreises erkennen und dann feststellen, inwieweit die Teile und das Ganze des vorliegenden Kreises diesem Bildungsgesetz entsprechen und inwieweit nicht. In ähnlicher Weise kann man bei Betrachtung eines Kristalls sein eigenartiges Bildungsgesetz, auch ohne mathematische Formel, erfassen und dann seine wirkliche Gestalt daran messen. Schwieriger als in diesen Fällen, aber doch möglich ist es, das Bildungsgesetz einer bestimmten Pflanze oder eines bestimmten Tieres zu erkennen. Freilich wird man über das jeweils erfaßte Bildungsgesetz eines Gegenstandes immer nur sehr wenig aussagen können. Aber das beweist nicht, daß man das betreffende Bildungsgesetz überhaupt nicht erkannt habe. Denn es ist ein Aberglaube, zu meinen, nur Aussagen enthielten wirkliche Erkenntnisse. Und wenn es der Erkenntnislehre

bis heute noch nicht gelungen ist, dieses eigenartige Erfassen von Bildungsgesetzen zu erkennen und als eine berechtigte Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis anzuerkennen, so darf dies keineswegs davon abhalten, in der Praxis des wirklichen Erkennens diese eigenartige Erkenntnis zu verwenden. Denn die Erkenntnislehre folgt immer der vor ihr schon gewonnenen Erkenntnis erst nach. Man darf sich nicht auf die Erkenntnislehre berufen, um der Anstrengung auszuweichen, die es erfordert, eine bisher unbeachtete Erkenntnisart zu bewußter kritischer Betätigung zu erheben. Daß bei einer schwierigen Erkenntnisart leichter als sonst Täuschung und Schwindel möglich sind, dürfte nicht erstaunen und rechtfertigt nicht, sie zu verwerfen, sondern mahnt nur zu besonderer Vorsicht und zu neidlosem Verzicht auf Selbstgewinnung derjenigen Erkenntnisse, zu denen man unfähig ist.

Es ist daher auch nicht von vornherein abzuweisen, daß es wirklichen Psychologen möglich ist, das Bildungsgesetz der menschlichen Seele zu erfassen. Aber die Frage ist dann doch noch zu prüfen, ob es möglich ist, auf dieser Grundlage ein abschließendes Verständnis der menschlichen Seele zu gewinnen. Und in dieser Hinsicht ist nun zunächst zu beachten, daß unter dem Bildungsgesetz der menschlichen Seele, wie überhaupt unter dem Bildungsgesetz eines Gegenstandes, zweierlei Verschiedenes verstanden werden kann. In dem einen Sinne ist nämlich das Bildungsgesetz ein bloßer Gedanke, der die allgemeine Form des Gegenstandes, also hier der menschlichen Seele, entwirft und richtig entwirft; ein Gedankengebilde, das der Betrachter der menschlichen Seele als gedankliches Gegenstück zu ihrer festgestellten Bildungsform hinzufügt. Das Bildungsgesetz in diesem Sinne ist also weder eine Vorschrift, noch ein Vorbild für die Seele, noch ein reales, in der Seele bildend wirkendes Prinzip, sondern ein bloß konstatierender Gedanke. Wenn man sagt, die Seele des Menschen sei nach diesem Gesetz gebildet, so soll dies nicht heißen, eine die Seele bildende Tätigkeit habe dieses Gesetz zur Richtschnur ihres Schaffens genommen, sondern nur, die menschliche Seele sei so gestaltet, wie es dieses gedankliche Bildungsgesetz entwirft. Die Erfassung dieses Bildungsgesetzes ist also die Bildung des Gedankens, der die festgestellte Bildungsform der menschlichen Seele richtig entwirft.

Ist nun durch diese Erfassung des Bildungsgesetzes wirklich schon ein Verständnis der Seele des Menschen möglich? — Wenn man feststellt, daß die menschliche Seele so gebildet ist, wie es dieses Bildungsgesetz besagt, so hat man bloß konstatiert, wie die Seele beschaffen ist und daß das Gesetz richtig ist; man hat aber die Seele noch nicht verstanden. Wie man ja auch einen Kristall, eine Pflanze oder ein Tier noch nicht versteht, wenn man nur ihre Gestalt erkennt und den Gedanken bildet, der ihre Gestalt richtig entwirft. Man erkennt in allen diesen Fällen nur gewisse Tatsachen, ohne sie deshalb schon zu verstehen. Soll daher die Seele des Menschen durch die Erfassung ihres Bildungsgesetzes wirklich verstanden werden, so muß unter dem Bildungsgesetz nicht jener bloße Gedanke, sondern etwas anderes verstanden werden.

Das Gesetz als ein Gedanke meint und setzt einen bestimmten allgemeinen Sachverhalt als erfüllt mit einer inneren sachlichen Notwendigkeit. Es besagt nicht bloß, daß etwas tatsächlich so und so sei, sondern, daß es allgemein und mit innerer sachlicher Notwendigkeit so sei. Man kann daher mit einem Gesetz, statt des Gedankens, den allgemeinen und notwendigen Sachverhalt meinen, den der Gedanke entwirft und setzt, oder noch spezieller, die allgemeine innere sachliche Notwendigkeit, durch die sich der Gesetzes-Sachverhalt von anderen, bloß tatsächlichen Sachverhalten unterscheidet. Wenn man z. B. behauptet, die Natur sei von Gesetzen beherrscht, so will man damit nicht sagen, daß Gesetze als Gedankengebilde die Natur beherrschten, sondern vielmehr, daß das So-Sein und Geschehen in der Natur von allgemeinen inneren sachlichen Notwendigkeiten bestimmt werde. Auch unter einem Bildungsgesetz kann man daher nicht den Gedanken, sondern die allgemeine innere sachliche Notwendigkeit verstehen, von der die Bildung eines Gegenstandes durchherrscht ist.

Wenn man nun das Bildungsgesetz der menschlichen Seele in diesem Sinne nimmt, so scheint in der Tat die Erfassung dieses Bildungsgesetzes das Verständnis der menschlichen Seele zu ermöglichen. Ehe wir jedoch diese Spur weiter verfolgen, sei zunächst noch ein anderer Versuch, die menschliche Seele zu verstehen, betrachtet. Die Prüfung dieses Versuches wird uns auf jene Spur zurückweisen.

5. Die vollausgezeugte menschliche Seele enthält alles das in sich verwirklicht, was in ihrem Keime angelegt ist. Man könnte daher

versuchen, die menschliche Seele in ihrer Vollauszeugung dadurch zu verstehen, daß man erkennt, wie sie in der Tat im einzelnen und im ganzen die restlose Verwirklichung dessen ist, was im Keime der menschlichen Seele angelegt ist. Indessen, man würde auf diese Weise doch nur erkennen, daß die Idee der menschlichen Seele, wie wir sie oben durch theoretische Idealisierung gewonnen haben, tatsächlich richtig entworfen ist; man würde sie aber noch nicht verstehen. Dies wird sogleich ersichtlich, wenn man versuchsweise annimmt, die im Keime angelegte menschliche Seele sei selbst ein sinnloses, unverständliches Wesen. Denkt man sich dann dieses sinnlose Wesen in vollausgezeugtem Zustande, so kann man zwar erkennen, daß sie alles enthält, was im Keime enthalten war, aber man wird sie damit unmöglich schon verstehen können, da ja ein an sich sinnloses und unverständliches Wesen nicht einfach dadurch verständlich wird, daß es sich vollauszeugt. Vielmehr würde seine Sinnlosigkeit in der Vollauszeugung erst recht deutlich hervortreten. Denn in der Idee der menschlichen Seele, wenn sie richtig entworfen ist, offenbart sich das wahre Wesen der menschlichen Seele im ganzen und im einzelnen, und es zeigt sich darin auch, ob sie ein sinnvolles oder ein sinnloses Wesen ist. Es bleibt also auch angesichts der vollausgezeugten menschlichen Seele immer noch die Aufgabe, zu erkennen, ob sie ein sinnvolles und verständliches Wesen ist oder nicht.

Setzen wir aber den Fall, alle Einzelheiten und der Aufbau der menschlichen Seele seien nur tatsächlich so, wie sie sind, ohne daß wir einzusehen vermöchten, daß sie nach innerer Wesensnotwendigkeit so sein müssen, so würden wir keinen Sinn in ihr finden können, und sie würde uns auch in ihrer Vollauszeugung unverständlich bleiben. Man wird also auf jeden Fall nachsehen müssen, ob nicht im Wesen der menschlichen Seele einsichtige innere sachliche Notwendigkeiten zu erkennen sind, die dann auch bei der vollausgegezeugten Seele erst zum wirklichen Verständnis führen können.

Übrigens kann man schon die Idee der menschlichen Seele gar nicht durch theoretische Idealisierung gewinnen, wenn man sich nicht durch erkannte Wesensnotwendigkeiten leiten läßt, wie wir es früher getan haben. Wäre die menschliche Seele nicht ein sinnvolles Wesen, oder könnten wir sie nicht verstehen, so würden wir uns auch nicht

vorzustellen vermögen, wie sie in voller Auszeugung aussehen würde. Wie wir ja tatsächlich vor einzelnen individuellen Seelen, die wir nicht verstehen, ratlos stehen und nicht zu ahnen vermögen, wie sie wohl in voller Auszeugung beschaffen sein werden.

6. In der Idee hat die menschliche Seele ihre Vollendung erreicht. Damit ist noch nicht gesagt, daß sie dadurch schon wertvoll geworden sei. Vollendung in diesem Sinne der Vollauszeugung ist selbst kein Wertprädikat; sie kann wohl der Grund für einen Wert sein, aber sie braucht es nicht. Ein vollausgezeugtes schlechtes Wesen ist zwar vollendet, aber dadurch nicht besser. So wird auch ein an sich sinnloses Wesen nicht dadurch verständlich, daß es sich voll auszeugt, also in diesem Sinne seine Vollendung erreicht. Auch in Vollendung wird ein Wesen nur dann verstanden werden können, wenn es an sich sinnvoll und verständlich ist. Die Idee der menschlichen Seele wird also nur dann verstanden werden können, wenn sie als die Vollendung, die Vollauszeugung der an sich verständlichen menschlichen Seele erkannt wird.

Die menschliche Seele nun ist verständlich, wenn sie ein einheitliches Wesen ist, das mit innerer sachlich-einsichtiger Notwendigkeit ihre so beschaffenen Teile, Organe und Bezirke in grade diesem Aufbau hat. Wir werden die menschliche Seele also verstehen, wenn wir ihr einheitliches Wesen erfassen und einsehen, daß es innerlich sachlich-notwendig diese und diese Teile, Organe und Bezirke in grade diesem Aufbau fordert. Das Eigenartige des Verstehens liegt hier in der wirklichen Einsicht in die innere sachliche Wesensnotwendigkeit, mit der das Wesen der menschlichen Seele grade so viele, so beschaffene und so zueinander zu einem Ganzen gefügten Teile, Organe und Bezirke fordert. Wird die sachliche Notwendigkeit bloß als bestehend erfaßt und wird nicht auch eingesehen, daß sie aus dem Wesen der menschlichen Seele mit Recht fließt, so ist die Seele noch nicht verstanden. Auch wenn man bloß erfaßt, daß die sachliche Notwendigkeit im Wesen der menschlichen Seele ihren Grund hat, ohne das innere Recht dieser Begründung einzusehen, so hat man die Seele noch nicht verstanden[1]).

[1]) Die Einsicht in die innere sachliche Notwendigkeit der Gestaltung der menschlichen Seele ist nicht eine sachanalytische Wesenserkenntnis. Denn das Wesen der menschlichen Seele enthält nicht in sich die Teile,

Auf der anderen Seite ist natürlich dieses wirkliche Verständnis nur dann möglich, wenn die menschliche Seele tatsächlich ein solches einheitliches Wesen ist, das mit einsichtiger innerer sachlicher Notwendigkeit die bestimmt beschaffenen Teile, Organe und Bezirke in bestimmt beschaffenem Aufbau fordert.

Daß nun diese Voraussetzung erfüllt ist, daß also die menschliche Seele ein derartiges Wesen ist, das trat schon oben hervor, als wir ihr Wesen bestimmten und ihre Idee entwarfen. Die Seele des Men-Menschen ist ein eigenartiges unkörperliches, seelisches, reflexives, personales, ethisches Lebewesen, das wesentlich weltliches Gliedwesen und göttliches Geschöpfwesen ist, das sich durch Mithilfe seines freitätigen Ich fortschreitend, in einer bestimmten Melodie der Entwicklungsstufen, und stationär auszeugt und einen Nachklang seiner durchlaufenen Entwicklungsmelodie in sich aufbewahrt. Und diese

---

die Organe und Bezirke, die wesensnotwendig zu ihm gehören. Man kann daher nicht durch einfache Analyse dieses Wesens alles das in ihm finden, was wesensnotwendig zu ihm gehört. Mit der Kenntnis des Wesens der Seele hat man noch nicht die Kenntnis ihrer notwendigen Teile. Und mit der Kenntnis des Wesens eines Teiles hat man noch nicht die Kenntnis der notwendig zu ihm hinzugehörigen anderen Teile. Man muß zu der Kenntnis des Wesens die Kenntnis der Teile hinzunehmen, also eine Synthese vollziehen, wenn man erkennen will, daß diese Teile sachlich notwendig zu diesem Wesen gehören. Aber nun ist die Einsicht in die innere Notwendigkeit der Ausgestaltung der Seele doch auch wieder nicht eine solche sach-synthetische Wesenserkenntnis, in der bloß erkannt würde, daß die zu dem Wesen gedanklich hinzugebrachten Teile notwendig zu ihm gehören. Denn diese notwendige Zugehörigkeit könnte, wenn auch in dem Wesen und den Teilen begründet, dennoch uneinsichtig, oder wenigstens, obgleich erkannt, noch uneingesehen sein. Die Einsicht, die für das Verständnis wesentlich ist, setzt hier voraus, daß das Wesen der menschlichen Seele sich in den notwendig zu ihm gehörigen Teilen auseinanderlegt, oder daß diese Teile „potentiell" in dem Wesen enthalten sind. Es muß also zwischen dem einheitlichen Wesen der Seele des Menschen und den sachlich notwendig zu ihr gehörigen Teilen noch ein anderes Verhältnis, als das der notwendigen Zugehörigkeit bestehen, nämlich: das Wesen muß die Teile „potentiell" in sich enthalten; oder, die Teile und ihr Aufbau müssen die Auseinanderlegung der implicite im einheitlichen Wesen gelegenen Mannigfaltigkeit sein. Jene Einsicht ist also eine durchaus eigenartige, die sowohl von der wesensanalystischen, als auch von der uneinsichtigen wesenssynthetischen Erkenntnis verschieden ist.

menschliche Seele ist sinnvoll und verständlich, weil zu ihrem Wesen mit einsichtiger Notwendigkeit zunächst alle die früher angeführten seelischen Organe, also die kognitiven sowohl, als auch die axiologisch-affektiven und die nomologisch-praktischen Organe gehören; weil sie weiterhin einsichtig wesensnotwendig die früher unterschiedenen, Seelenbezirke, also den leiblichen, den außenweltlichen, den irrealen, den reflexiven und den religiösen Seelenbezirk für sich fordert; weil ihr eigenartiger Aufbau aus Selbstgetriebe, Rückwirkungsgebilde freitätigem Ich und Gewissen für verbindliche Forderungen für eine menschliche Seele einsichtig selbstverständlich ist, und weil auch die ethisch organisierte Herrschaft des freitätigen Ich über alle Seelenbezirke und Seelenorgane nicht eine unnötige Luxus-Schönheit, sondern eine einsichtig ihr notwendig zukommende Struktur ist.

Sofern nun die Idee der menschlichen Seele die Vollauszeugung der menschlichen Seele mit allem, was einsichtig wesensnotwendig dazu gehört, darstellt, ist auch sie verständlich, und sie wird verstanden, wenn nicht bloß erkannt, sondern auch eingesehen wird, daß das So-sein, das Zusammensein und der Aufbau alles dessen, was in ihr enthalten ist, innerlich sachlich notwendig für eine menschliche Seele ist.

Zur Erläuterung sei noch folgendes hinzugefügt. Wir hatten oben gesehen, daß man die menschliche Seele durch die Erfassung ihrer Einheit in der Mannigfaltigkeit nur dann wird verstehen können, wenn die Einheit nicht eine leere Form, sondern ein einheitliches „Was" ist, wenn sie außerdem das sachlich Primäre gegenüber ihrer Mannigfaltigkeit ist und wenn sie zu ihrer Mannigfaltigkeit in einem bestimmten sachlichen Verhältnis steht. Diese Bedingungen sind nun durch das soeben gewonnene Ergebnis erfüllt. Das einheitliche „Was" ist eben das Wesen der menschlichen Seele, das gegenüber ihrer Mannigfaltigkeit das sachlich Primäre ist und zu ihrer Mannigfaltigkeit in dem sachlichen Verhältnis steht, grade diese Mannigfaltigkeit einsichtig notwendig zu fordern.

Es zeigte sich weiter, daß die menschliche Seele durch die Erfassung ihres einheitlichen Bildungsgesetzes nur dann verstanden werden kann, wenn mit diesem Gesetz nicht ein Gedanke, sondern eine innere sachliche Notwendigkeit gemeint ist. Wir haben nun oben auf die innere sachliche Notwendigkeit hingewiesen, die ein-

sichtig im Wesen der menschlichen Seele gründet. Dieses Wesen mit seinen einsichtig-notwendigen Forderungen ist also die Grundlage des gedanklichen Bildungsgesetzes, das ihm gegenüber durchaus sekundär ist. Man kann, wenn man will, das Wesen der menschlichen Seele mit seinen einsichtigen Forderungen als ihr Bildungsprinzip bezeichnen, es also auch sprachlich von dem Bildungsgesetz unterscheiden, und dann mit Recht erklären, man verstehe die Idee der menschlichen Seele, indem man ihr Bildungsprinzip erfasse. Aber dann darf man unter dem Bildungsprinzip nicht etwa dasjenige Reale verstehen, das macht, daß sich eine solche menschliche Seele auszeugt. Denn dieses Bildungsprinzip ist nicht das Wesen, sondern der auszeugende Keimgrund der menschlichen Seele.

Das Verhältnis des Wesens der menschlichen Seele zu der ihr wesensnotwendigen Mannigfaltigkeit ist zu unterscheiden von dem Verhältnis ihres Keimgrundes zu der vollausgezeugten menschlichen Seele. Der Keimgrund ist etwas Reales, in dem das Wesen der menschlichen potentiell realisiert ist, und der darauf hindrägt, dieses Wesen gemäß seinen innerlich notwendigen Forderungen voll auszuzeugen. Das Wesen der menschlichen Seele ist an sich nichts Reales, und sein einsichtig notwendiges Fordern einer bestimmten Mannigfaltigkeit ist kein reales Drängen auf realisierende Auszeugung.

Und hiermit hängt nun das eigentümliche Verhältnis zusammen, das hier, wie übrigens bei allen Lebewesen im Unterschied von den leblosen Wesen, zwischen dem Wesen eines Lebewesens und dem ausgezeugten Zustande besteht, in dem es sich jeweils befindet. Es braucht nämlich das empirische Lebewesen, solange es nicht vollausgezeugt ist, nicht notwendig alle die Wesenszüge zu enthalten, die von seinem Wesen mit einsichtiger Notwendigkeit gefordert werden. Will man auch dem empirischen Lebewesen, sofern es jetzt tatsächlich so und so beschaffen ist, ein Wesen zuschreiben, so muß man dieses Wesen etwa als empirisches Wesen von dem hier gemeinten Wesen als seinem Grundwesen unterscheiden. Und dann ergibt sich eben, daß das empirische Wesen eines Lebewesens nicht notwendig mit seinem Grundwesen übereinstimmt. Dies gilt auch für die Seele des Menschen. So ist z. B. die menschliche Seele ihrem Grundwesen nach einsichtig notwendig ein personales ethisches Wesen, aber die einzelne empirische menschliche Seele ist deshalb

etwa im Kindesalter nicht notwendig in dieser Hinsicht schon ausgezeugt. Eine empirische Seele ist eine menschliche Seele allerdings schon dann, wenn sie noch nicht alle innerlich wesensnotwendigen Züge in sich ausgezeugt hat, aber doch auch nur dann, wenn sie keimhaft im Grunde, also in ihrem Grundwesen, wirklich eine menschliche Seele ist. Erst in einer vollausgezeugten Seele stimmt das empirische Wesen mit dem Grundwesen überein, indem es alles in sich verwirklicht enthält, was innerlich notwendig zum Wesen der menschlichen Seele gehört.

V. Das Verständnis der vollausgezeugten menschlichen Seele in ihrer irdischen Gestalt.

Jede menschliche Seele entwickelt sich aus einem Keim. Indem der Keim eben der Keim zu einer menschlichen Seele ist, liegt es in seinem Wesen, auf die Auszeugung einer menschlichen Seele hinzudrängen. Da die menschliche Seele wesentlich ein weltliches Gliedwesen ist, so geht ihr Selbstauszeugungstrieb wesentlich darauf hin, sich durch Wechselbeziehungen zur Welt auszuzeugen. Dagegen ist es nicht im Wesen der menschlichen Seele überhaupt gelegen, daß sie sich grade zu dieser bestimmten Zeit grade zu dieser irdischen Welt in Wechselbeziehungen zu setzen sucht; das ist vielmehr für die uns bekannten menschlichen Seelen bloß eine Tatsache. Und daß sie grade an diesem bestimmten Ort der irdischen Welt, unter diesen Menschen, mit diesen sozialen Gemeinschaften und diesen Kulturverhältnissen ins Dasein tritt, das ist nicht in ihrem Wesen begründet, sondern ist in Beziehung auf die Seele zufällig. Nun haben aber diese Tatsachen einen großen Einfluß auf die Auszeugungsgestalt, welche die Seele des Menschen während ihrer irdischen Lebenszeit bei voller Auszeugung erreicht. Wir haben diesen Einfluß mit berücksichtigen müssen, als wir die Idee der menschlichen Seele, speziell ihren leiblichen und außenweltlichen Seelenbezirk entwarfen. Die oben geschilderte Idee der menschlichen Seele kann daher nicht restlos aus dem Wesen und der inneren Wesensnotwendigkeit der menschlichen Seele verstanden werden. Nur, weil wir das Vorhandensein eines bestimmten leiblichen und außenweltlichen Seelenbezirks an den menschlichen Seelen gewohnt sind, bilden wir uns leicht

irrtümlicherweise ein, sie gehörten so, wie sie tatsächlich sind, auch an sich notwendig zum Wesen der menschlichen Seele.

Verdeutlichen wir uns dies an dem analogen Fall des Verständnisses des menschlichen Leibes. Wir sind geneigt, zu meinen, es liege im Wesen des menschlichen Leibes, daß er z. B. Arme, Hände, Beine, Füße, Zähne, einen bestimmten Verdauungsapparat und einen bestimmten Atmungsapparat habe. Befreien wir uns aber von dem geistbeschränkenden Einfluß, den die Versunkenheit in das Gewohnte ausübt, so erkennen wir, daß diese Teile doch nur deshalb am menschlichen Leibe da sind, weil sie zum Leben in dieser irdischen Welt notwendig und zweckmäßig sind. Man wird ihr Dasein daher nicht allein aus dem Wesen des menschlichen Leibes, sondern nur dann verstehen können, wenn man auch ihre Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit für das Leben grade in dieser irdischen Welt mitberücksichtigt. Umgekehrt wird man aber auch das spezifisch Menschliche, das diese leiblichen Teile in Stoff und Form zeigen, nicht schon aus ihrer Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit für das irdische Leben verstehen können, sondern wird dazu auch das Wesen des menschlichen Leibes mit in Betracht ziehen müssen. Aber das Wesen des menschlichen Leibes wird, selbst wenn es zu ihm gehörte, in einer Körperwelt überhaupt zu leben, doch nicht allein von sich aus grade diejenige Gestaltung bestimmen können, die für das Leben in dieser irdischen Welt notwendig und zweckmäßig ist. Es kann zur Befreiung des Geistes dienen, wenn man an die Möglichkeit denkt, daß der menschliche Leib in einer anderen Körperwelt auch ganz anders, als in dieser irdischen Welt, ausgezeugt sein könnte und doch als spezifisch menschlicher Leib erkennbar bliebe.

Nimmt man nun an, der Keim zu einem menschlichen Leibe enthielte gleichzeitig all die verschiedenen Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte, die er zu seiner Auszeugung für das Leben in verschiedenen Welten brauchen würde, so würden mit seiner Auszeugung speziell für die irdische Welt zwar all die übrigen Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte unausgebildet bleiben, aber sein Wesen könnte dann doch in der irdischen Gestalt voll und ganz ausgezeugt sein. Von der Keimangelegtheit zur Auszeugung eines bestimmten Wesens sind eben jene Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte zu unterscheiden, die zur Auszeugung in bestimmten Welten dienen. Lassen wir alles zusammen

im Keim des menschlichen Leibes angelegt sein, so würde ein solcher Keim bei seiner Auszeugung für eine bestimmte Welt einerseits mehr verwirklichen, als das in ihm angelegte Wesen von sich aus fordert, und zugleich andererseits viel weniger verwirklichen, als in ihm angelegt ist. Er würde einen Überschuß von unausgezeugten Anlagen, Fähigkeiten und Kräften in sich enthalten, die für ihn nicht wesentlich und für das Leben in dieser bestimmten Welt nicht notwendig und zweckmäßig wären.

Analoges gilt nun auch für die menschliche Seele. Es mag zu ihrem Wesen notwendig gehören, daß sie sich in und durch Wechselbeziehungen zur Welt auszeugt, daß sie bestimmte Lebensgemeinschaften mit anderen Lebewesen in dieser Welt erreicht und daß sie dabei den Wesen und den Werten der weltlichen Gegenstände gerecht zu werden sucht; aber daß sie nun grade in dieser irdischen Welt lebt, das liegt nicht in ihrem Wesen begründet. Ihre Vollauszeugung in irdischer Gestalt wird zwar dem Grundwesen der menschlichen Seele gemäß sein, aber doch auch solche Züge zeigen, die durch das Wesen und den Wert dessen mitbestimmt sind, was ihr in dieser irdischen Welt entgegentritt. Man wird daher die Idee der menschlichen Seele in ihrer irdischen Gestalt weder bloß aus ihrem Grundwesen, noch aus den Wesen und Werten der irdischen Gegenstände, die sie antrifft, sondern nur aus beiden zusammen verstehen können.

Denkt man außer der Angelegtheit, eine bestimmte menschliche Seele zu werden, in den Keim auch die Fähigkeiten hinein, nicht nur eine irdische Gestalt, sondern auch andere, anderen möglichen Welten angemessene, Gestalten anzunehmen, so würden mit der Vollauszeugung des Keimes in irdischer Gestalt die anderen Fähigkeiten unausgebildet bleiben, ohne daß deshalb die Vollauszeugung einen Mangel zeigte. Der Keim der menschlichen Seele würde dann bei seiner Vollauszeugung in irdischer Gestalt mehr ausgestalten, als sein Grundwesen fordert, und er würde zugleich weniger verwirklichen, als in ihm noch enthalten ist. Die vollausgezeugte menschliche Seele würde in ihrer irdischen Gestalt noch unausgezeugte Fähigkeiten enthalten, die für sie nicht grundwesentlich wären, aber für andere Welten zur Auszeugung in anderen Gestalten gegebenenfalls bereit lägen.

Die Idee der menschlichen Seele in irdischer Gestalt ist also nur dann verständlich, wenn man zu der notwendigen Wesenserkenntnis noch eine bloße Tatsachenerkenntnis hinzunimmt, nämlich die, daß die menschliche Seele grade auf diese irdische Welt gerichtet ist, grade in ihr da sein, leben und sich auszeugen will. Damit kommt natürlich ein unverständliches, bloß tatsächliches Element in das Verständnis hinein. Nachdem aber dieses Element einmal aufgenommen ist, geht das Verständnis nun weiter, indem einsichtig die Notwendigkeit erfaßt wird, daß die menschliche Seele sich ihrem Grundwesen gemäß in dieser irdischen Gestalt auszeugen muß, weil ihr in dieser irdischen Welt Gegenstände und Geschehnisse begegnen, die dieses bestimmte Wesen haben.

VI. Das Verständnis der menschlichen Seele durch Erkenntnis ihres Eigenwertes.

Das Verständnis, das wir bisher von dem menschlichen Seelenleben und von der Seele des Menschen zu erlangen suchten, gründete sich nicht auf die Werte, die den Zielen des menschlichen Strebens zukommen. Es scheint nun aber doch noch ein anderes Verständnis zu geben, das sich grade auf die Werte der Ziele stützt. Wird uns nicht tatsächlich oft ein bisher noch unverständliches Streben eines Menschen sofort verständlich, wenn wir erkennen, daß das Ziel, worauf dieses Streben letztlich geht, ein besonders wertvolles ist? Könnte es nicht auch in unserem Falle so sein, daß wir den Urtrieb der menschlichen Seele erst dann voll und ganz verstehen, wenn wir erkennen, daß sein Ziel, nämlich die Idee der menschlichen Seele, besonders wertvoll ist? Ja, ist nicht schließlich überhaupt das Verständnis der Idee der menschlichen Seele eigentlich erst dann gegeben, wenn ihr besonderer Eigenwert erfaßt wird, wenn wir also erkennen, ein wie kostbares Gebilde diese menschliche Seele in voller Auszeugung ist? — — Um diese Möglichkeit zu prüfen, sei sie zunächst ein wenig verdeutlicht.

Der einzigartige, alles andere Irdische überragende Wert der menschlichen Seele in der Idee zeigt sich in schlagender Weise, wenn wir sie nach verschiedenen Richtungen mit den anderen irdischen Wesen vergleichen. Wir sehen nämlich dann, daß

die Seele des Menschen durch ihre kognitiven Organe den räumlich und zeitlich weitesten Horizont hat; daß sie grundsätzlich für alles Wirkliche offen ist; daß sie eine unbeschränkte Auffassungsgabe, ein unbeschränktes Gedächtnis, eine unbeschränkte Kombinationsfähigkeit und Phantasie hat; daß ihr Verstand und ihre Vernunft in ihrem Wesen keine Schranken kennen, und daß sie im Grunde fähig ist, alle möglichen Sprachen zu schaffen und zu erlernen; wir sehen weiter, daß

die Seele des Menschen auf der Erde allein imstande ist, alle Werte und Unwerte an allen möglichen Gegenständen der Natur, der Menschenwelt und der Kultur zu erfassen, zu würdigen und mit angemessenen Gefühlsregungen zu beantworten; daß sie allein sich mit allem Wertvollen in rechter Weise innerlich zu einigen und sich allem Unwertvollen innerlich entgegenzusetzen vermag; daß sie allein die rechte Liebes- und Haßfähigkeit besitzt; daß sie allein alle Höhen und Tiefen der Freuden und Seligkeiten, der Leiden und Traurigkeiten, des Mitfreuens und des Mittrauerns zu erleben vermag; und wir sehen dann auch, daß

die Seele des Menschen unter den irdischen Wesen allein für all ihr Verhalten die verbindlichen Normen erkennen kann; sie allein imstande ist, sich mit kognitiven, axiologisch-affektiven und nomologisch-praktischen Regungen auf sich selbst und auf ihr ganzes Leben zurückzuwenden und so gleichsam ein zweites Leben in bezug auf sich selbst zu leben; sie allein sich selbst besitzt und frei über ihr Tun und Lassen selbst bestimmen kann; wir sehen weiter, daß

die Seele des Menschen auf der Erde allein fähig ist, die Welt der Wirtschaft und der Technik, die Welt der menschlichen Gemeinschaften mit ihren sozial-juridisch-politischen Ordnungen und Einrichtungen, die Welt der Erkenntnis und der Wissenschaften, die Welt der Dichtung, der Musik und der bildenden Künste zu schaffen; und wir sehen schließlich, daß

die Seele des Menschen nicht nur, wie alle anderen irdischen Geschöpfe, ein Geschöpf ist, das von Gott in dauernder Schöpfung im Dasein gehalten wird, sondern allein unter ihnen es vermag, sich zu Gott zurückzuwenden, seiner inne zu werden, ihn und sein Verhältnis zu ihr selbst und zur übrigen Welt zu erkennen, sich mit ihrem ganzen Wesen und Leben in hingebender Liebe mit Gott intentional-ewig

zu verbinden und ihre aus Gott stammende Freiheit und Kraft zu gebrauchen, um bewußt mitzuwirken an der Vollauszeugung ihrer eigenen Idee und der übrigen göttlichen Ideen.

Wenn wir all dies beachten und wenn wir gleichzeitig ins Auge fassen, was wir früher bei der Schilderung ihrer Idee gesehen haben, nämlich, wie die menschliche Seele so äußerst kunstvoll aufgebaut ist, dann wird uns bewußt, daß sie selbst wunderbarer ist, als alles, was sie zu leisten und zu schaffen vermag, wunderbarer als die komplizierteste Maschine, wunderbarer als die best-organisierte menschliche Gemeinschaft, wunderbarer als das bedeutendste Kunstwerk und die tiefste Philosophie, ja daß sie auch den vollendetsten pflanzlichen und tierischen Organismus unendlich hoch überragt. Und dann erst, wenn wir dieses überirdischen Wertes der menschlichen Seele voll und ganz inne werden, erst dann scheinen wir sie endgültig zu verstehen. Und dann, so scheint es, verstehen wir auch erst, daß ein solches Wesen, wie die Seele des Menschen, überhaupt da ist; denn ihre wunderbare Wertfülle fordert gradezu notwendig ihr Dasein, und ihr wirkliches Dasein ist die verständliche Erfüllung einer äußerst sinnvollen Wertforderung. Schließlich gewinnen wir so auch erst ein Verständnis dafür, daß Gott ein solches Wesen geschaffen hat; denn mußte nicht Gott, um seine irdische Schöpfung würdig zu krönen, an ihre Spitze ein Wesen stellen, das zwar zu ihr gehört, aber alles andere Irdische an Eigenwert überragt und zur Mithilfe an der Vollendung dieser Welt berufen ist.

Doch lassen wir dahingestellt, ob wir ein so hochfliegendes Verständnis überhaupt gewinnen, ob wir also verstehen können, daß ein solches Wesen, wie die menschliche Seele, in der Welt vorhanden und von Gott geschaffen worden ist. Im Zusammenhang der vorangehenden Untersuchung ist hier nur zu prüfen, ob die Seele des Menschen wirklich aus der Erkenntnis ihres Eigenwertes verstanden werden kann, und ob vielleicht das so gewinnbare Verständnis das eigentliche ist, das an die Stelle des oben, aus der Einsicht in die innere Wesensnotwendigkeit des Aufbaus der Seele, gewonnenen Verständnisses zu setzen wäre.

Es ist nun sicher richtig, daß uns oft ein bisher unverständliches Streben eines Menschen sofort verständlich wird, wenn wir den Wert seines Strebenszieles erkennen. Aber bei genauerem Zusehen stellt

sich heraus, daß dieses Verständnis noch nicht abgeschlossen ist. Es würde nur dann abgeschlossen sein, wenn es selbstverständlich wäre, daß der Mensch nach allen Zielen strebt, die wertvoll sind. Dies ist jedoch, wie wir früher gesehen haben, durchaus nicht selbstverständlich; es kommt vielmehr immer noch darauf an, ob der betreffende Mensch sich aus dem Ziele, das er als wertvoll erkennt, überhaupt „etwas macht", ob er selbst „Wert darauf legt". Nur indem man stillschweigend und unverstanden voraussetzt, es „liege ihm etwas daran", kann man meinen, man verstehe durch die Erkenntnis des Zielwertes auch sein Streben nach dem Ziel schon endgültig. Man wird daher auch den Urtrieb nicht endgültig verstehen, wenn man bloß erkennt, daß sein Ziel, nämlich die Idee der menschlichen Seele, einen besonders hohen Wert hat, und wenn man dabei die früher als falsch erwiesene Voraussetzung unterläßt, die menschliche Seele strebe selbstverständlich nach allen besonders wertvollen Zielen. Freilich muß ein Ziel der Seele irgendwie wertvoll erscheinen, wenn sie danach streben soll; aber dies ist nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für ihr Streben nach dem Ziel.

Übrigens strebt die Seele des Menschen nicht deshalb nach ihrer eigenen Vollauszeugung, weil ihr die Idee der menschlichen Seele besonders wertvoll erscheint; sie wählt nicht durch Wertschätzung erst aus, was sie werden will. Sondern sie drängt ursprünglich, vor jeder Wahl, wesensnotwendig darauf hin, ihr eigenes Wesen voll auszuzeugen. Daß ihre eigene Idee ihr wertvoll erscheint, ist zwar selbstverständlich, aber nicht der erzeugende Grund ihres Urtriebs.

Schließlich ist aber der Urtrieb, wie früher gezeigt wurde, nur dann ganz verständlich, wenn sein Ziel, die Idee der menschlichen Seele, verständlich ist. Die Frage spitzt sich also daraufhin zu, ob das Verständnis der Idee der menschlichen Seele in der Erfassung ihres Eigenwertes besteht oder nicht. In dieser Hinsicht ergibt sich nun, daß man diese Idee verstehen kann, bevor man ihren Wert erfaßt hat. Und man versteht sie, wenn man einsieht, daß sie in ihrer Beschaffenheit und in ihrem Aufbau aus innerer Wesensnotwendigkeit so sein muß, wie sie ist. Diese Einsicht ist aber keine Werterfassung und setzt keine Werterfassung voraus. Hat man die Idee der menschlichen Seele noch nicht verstanden, so ist andererseits eine Erfassung ihres wahren Wertes nicht möglich; jenes Ver-

ständnis ist also die Voraussetzung für die Erfassung ihres wahren Wertes. Allerdings ist auch schon dann ein Wertbewußtsein in bezug auf die menschliche Seele möglich, wenn man sie noch nicht verstanden hat; ja grade das Unverstandene hat, wenigstens für manche Menschen, einen besonderen Wert. Aber mit der Gewinnung dieses Wertbewußtseins bleibt in solchen Fällen die noch unverstandene Seele so unverstanden, wie sie vorher war. Es zeigt sich also, daß die Erfassung des Wertes der menschlichen Seele weder selbst schon das Verständnis derselben ist, noch ohne weiteres dieses Verständnis herbeiführt.

Das eigentliche Verständnis der Idee der menschlichen Seele liegt daher nur in der Einsicht, daß ihre Beschaffenheit im einzelnen und ihr Aufbau im ganzen ihr innerlich wesensnotwendig sind. Jedoch gewinnt dieses Verständnis zweifellos eine eigentümliche Belebung, wenn man außerdem noch der großen Wertfülle und ihrer einsichtigen Begründung in der verstandenen Idee der menschlichen Seele inne wird. Wenn also auch die Werterfassung nicht selbst das eigentliche Verständnis ist, so scheint sie doch zum voll-lebendigen Verständnis der menschlichen Seele hinzu zu gehören.

Schluß.

Vorläufig, bis zu späteren Verbesserungen von irgendeiner Seite, ist nun das Ziel der vorangehenden verstehenden Psychologie erreicht. Das menschliche Seelenleben wurde verstanden, indem zunächst erkannt wurde, was die Seele des Menschen letztlich und wesensnotwendig will, daß sie nämlich in ihrem Urtrieb darauf hindrängt, ihr eigenes Wesen voll auszuzeugen und in einem angemessenen Leben zu erweisen. Dieses Ziel wurde im allgemeinen und im einzelnen genauer bestimmt, und es wurde erhellt, wie das ganze Seelenleben des Menschen auf dieser Erde in allen seinen Bestrebungen, Betätigungen und Leistungen unmittelbar und mittelbar der vermeintlichen Verwirklichung dieses Zieles und der Beseitigung, Minderung und Verhinderung alles dessen dient, was vermeintlich der Zielerreichung hinderlich ist. Es zeigte sich, daß dieses Seelenleben zugleich die vermeintlich angemessenen Antworten, speziell die Gefühlsantworten der Seele enthält, die sie den vermeintlichen

Annäherungen an das Urziel, den vermeintlichen Zurückhaltungen und Zurückdrängungen von dem Urziel und den vermeintlichen Förderungen und Hinderungen auf dem Wege zum Urziel entgegenbringt.

Dieses Seelenleben enthält außerdem die Betätigungen des freitätigen Ich, das sich verbindlich aufgefordert findet, im Dienste des Urtriebs den eigenen seelischen Lebensstrom so zu gestalten und zu lenken, daß die Seele ihre Zeit in einer bestimmten Entwicklungsmelodie durchläuft, schließlich ihr Urziel möglichst vollkommen erreicht und dann, erfüllt von dem Nachklang ihrer Entwicklungsmelodie, ständig ihre Vollauszeugung von innen her erneuert. Der im Seelenleben enthaltene Lebensgang des freitätigen Ich beginnt mit schwächlichen Versuchen, auf Grund von noch ungenügender Erkenntnis und Einsicht das eigene Seelenleben recht zu gestalten und in die rechte Bahn zu lenken; es folgen immer erneute Kämpfe mit Verirrungen und Verführungen des unwillkürlichen Lebensstromes, in dem das freitätige Ich an Erkenntnis, Einsicht und Selbstmacht zunimmt, allmählich seine Herrschaft über die ganze Seele organisiert und sie immer mehr im Sinne des Urtriebs ausübt.

Das Verständnis des menschlichen Seelenlebens zeigte sich aber erst dann wirklich abgeschlossen, wenn auch der Urtrieb verstanden ist. Wir verstehen diesen Urtrieb, wenn wir zunächst einsehen, daß er dem Keim der menschlichen Seele selbstverständlich innewohnt, und wenn wir weiter einsehen, daß sein Ziel, die Idee der menschlichen Seele, die volle Ausprägung ihres Wesens und alles dessen ist, was mit einsichtiger Notwendigkeit zu diesem Wesen gehört. Damit ist sowohl diese Idee verstanden, als auch das Verständnis des menschlichen Seelenlebens zum letzten Abschluß gebracht.